

Charles Taylor
Interprétation,
modernité et identité

Interpretation,
modernity and identity



Sous la direction
de Jean-Claude Gens et Csaba Olay

Charles Taylor
Interprétation,
modernité et identité
Interpretation,
modernity and identity



**Le Cercle
Herméneutique
Éditeur**



Ouvrage publiée avec le soutien de projet
ERC_HU BETEGH09 de MAG Zrt.
Central European University
et Institut Français Budapest



■ SOMMAIRE

Préface	7
Dialogue et compréhension : les communautés d'interprétation à l'épreuve du pluralisme	
Christian Berner	9
Charles Taylor and the "Affirmation of Ordinary Life": General Remarks and a Case Study on Lady Damaris Masham's Concept of Love	
Gábor Boros	29
L'entente interculturelle à l'âge écologique	
Jean-Claude Gens	53
Sources of the Other. The humanities and the arts in Taylor's criticism of modern individuality	
Ferenc Hörcher	69
Interpretation in Gadamer and Taylor	
Csaba Olay	93
Le soi implicite	
Claude Romano	109
On the Idea of Overcoming Epistemology	
David Weberman	135
Les Auteurs	151



■ PRÉFACE

La voix de Charles Taylor est d'autant plus précieuse à entendre pour penser et se déterminer aujourd'hui qu'elle s'élève sur le fond d'un engagement à la fois théorique et pratique dans la concrétude des problèmes que peuvent soulever les pays d'immigration comme le Canada, où le vivre ensemble de cultures différentes n'est pas une donnée initiale, mais doit se conquérir ou s'inventer. Mais on comprend d'autant mieux la centralité de l'interrogation relative à ce qui fait notre modernité et, dans ce contexte, à notre identité, et de la question de l'interprétation, dans la pensée de Taylor, que ce genre de problèmes tend en effet à se propager à l'ensemble de nos sociétés. Celles-ci se voient en effet confrontées à des flux croissants de populations qui sont loin de signifier la fin de la vie provinciale par l'accroissement des échanges, puisque ces flux sont souvent forcés, en particulier lorsqu'ils résultent de politiques de purification ethnique comme on l'a encore récemment vu en Afrique, en Asie et en Europe. La tentation, dans nombre de nos sociétés, d'un repli communautaire frileux sur ses particularismes et le renoncement à vivre dans l'universel au profit d'une jouissance standardisée de biens de consommation produits à l'échelle planétaire, va dans le même sens ; succomber à une telle tentation marquerait l'avènement d'un « monde » dont l'ordre obéirait au modèle d'un bazar koweïtien entouré d'une multitude de clubs privés, pour reprendre la comparaison de Richard Rorty¹.

On pourrait ainsi se demander si le phénomène de la mondialisation ne va pas de pair avec la disparition de sociétés véritablement cosmopolites comme celles de l'Ancien monde, où cohabitaient à peu près harmonieusement des communautés culturelles, c'est-à-dire religieuses et linguistiques, et où le fait d'être polyglotte n'avait rien d'exceptionnel : les sociétés, il y a peu, par

1 – Voir Rorty : “a world order whose model is a bazaar surrounded by lots and lots of exclusive private clubs”, in *Objectivism, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 209, trad. J.-P. Cometti, *Objectivisme, relativisme et vérité*, Paris, PUF, 1994, p. 243.

exemple, de la *Mitteleuropa* ou du Moyen Orient. On mesurera la régression de notre époque au regard du fait qu'aujourd'hui beaucoup se font une gloire de pouvoir parler le globish... Il est ainsi symboliquement significatif et heureux que ce soit à Budapest, l'une des deux capitales de l'Empire austro-hongrois, que l'Université Loránd Eötvös, la Central European University, l'Institut Français de Budapest et le Centre d'herméneutique phénoménologique de Paris IV Sorbonne, aient conjointement organisé les 5 et 6 juin 2012 un colloque consacré à, et en l'amicale présence de Charles Taylor².

2 – Que soient tout particulièrement remerciés pour leur soutien dans la réalisation de ce colloque le directeur de l'Institut Français Budapest, M. François Laquière, et du programme de recherche porté par M. Gabor Betegh de la Central European University : “What it is to be human research project”.

DIALOGUE ET COMPRÉHENSION : LES COMMUNAUTÉS D'INTERPRÉTATION À L'ÉPREUVE DU PLURALISME

Certains thèmes centraux de Charles Taylor permettent de renouveler l'herméneutique non pas parce qu'ils élaboreraient une herméneutique interculturelle, mais parce qu'ils dépassent les questions de l'interprétation et permettent de reconduire l'herméneutique vers ce qui pourrait être une revendication philosophique, à savoir engager des questions à la fois théoriques et pratiques. Cette herméneutique, qui part de l'homme qui se constitue en s'interprétant, passe par la nécessaire réflexion sur la médiation des « communautés d'interprétation » qui se comprennent à la lumière du fait de leur pluralité et engagent une approche critique du rôle et du statut de la compréhension et de l'interprétation. Nous appellerons « communauté d'interprétation » un groupe qui interprète le monde et s'interprète lui-même en partageant les mêmes manières de saisir le sens et d'organiser la vie, de s'orienter dans le monde et d'y agir. Ces communautés peuvent aussi être comprises à partir de ce qu'on appelle des « conceptions » ou « visions » du monde, ou de ce que Rawls appelle des « doctrines compréhensives » et dont le libéralisme politique veut faire abstraction¹. Les communautés sont des sociétés unies par un type d'interprétation, à savoir celui qui, partant des formes élémentaires de la compréhension, progresse jusqu'à une structure qui garantit l'unité d'une vie et d'un monde partagés, dont les interprétations religieuses du monde fournissent un exemple classique. De telles interprétations affectent l'ensemble des savoirs et des croyances, des sentiments qu'on peut avoir à partir de l'inscription singulière dans le monde, ce qui inclut les coutumes, les institutions sociales, juridiques, économiques, et lui assurent une certaine stabilité dans une totalité qui conduit à des systèmes culturels dans lesquels se développe l'expression d'une relation entre ses

1 – John Rawls, *Libéralisme politique*, trad. C. Audard, Paris, PUF, 2001, p. 69.

éléments, les valeurs, la signification et le sens de la vie. Les communautés d'interprétation s'appuient sur un tel sens partagé pour savoir que penser et que faire. On pourrait dire aussi, en dépit de la critique davidsonienne de la notion de « schème conceptuel »², qu'une communauté d'interprétation partage un certain nombre de « schèmes interprétatifs », dont on ne saurait dresser la table en fonction de catégories fixées (système politique, structure familiale, religion...), mais qui manifestent comment une culture interprète ou comprend son monde. Ces communautés peuvent bien entendu être d'extensions variables, suivant la totalité saisie.

En guise d'introduction : Kant et Herder

Deux auteurs permettent, bien qu'ils se soient opposés, de dresser le décor de cette réflexion à partir du pluralisme de ces communautés : Herder d'une part, Kant de l'autre. Herder est une référence régulière de Taylor³ qui le présente comme celui qui a mis en valeur l'idée que chaque individu non seulement « est différent et original », mais encore que « cette originalité détermine la façon dont il doit vivre »⁴. Et Taylor de citer Herder : « Chaque être humain a sa propre mesure [*ein eignes Maas*], pour ainsi dire, un accord qui lui est particulier de tous ses sentiments les uns avec les autres [*eine eigne Stimmung*] »⁵. Cette individuation expressive est interprétée comme « l'une des pierres angulaires de la culture moderne », qui ne vaut pas seulement pour les individus, mais également pour les peuples qui ont chacun leur propre manière d'être (humains). Et Herder de convenir ainsi de la valeur des cultures autres, « présomption de valeur » que Taylor reconnaît à juste titre fondée chez Herder dans la religion : c'est la « divine Providence », la « bonne mère nature [*die gute Mutter Natur*] » qui fonde la variété

2 – Donald Davidson, « Sur l'idée même de schème conceptuel », dans *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, trad. P. Engel, Paris, Jacqueline Chambon, 1993, p. 267 sq.

3 – Voir Charles Taylor, *Les Sources du Moi*, trad. C. Mélançon, Paris, Seuil, 1998, chap. 21 « Le tournant expressiviste », en particulier p. 470 sq.

4 – *Idem*.

5 – Cité par Taylor, *ibid.* p. 471.

des cultures en ce qu'elle « apporte une plus grande harmonie »⁶. Il n'est pas question d'entrer ici dans l'appréciation difficile de l'œuvre de Herder, et notamment dans les tensions qui habitent une philosophie qui affirme d'une part la singularité et le caractère incomparable des cultures et qui procède néanmoins d'autre part à de nombreuses comparaisons, ou qui affirme qu'une vision globale est réservée à Dieu et interdite à l'homme fini alors qu'il lui arrive d'adopter elle-même cette perspective. Le problème est par ailleurs inhérent à toute théorie du pluralisme éthique qui pose les limites et particularités des perspectives éthiques en recourant à des mesures qui dépassent ces mêmes limitations⁷. Pour Herder, on peut donc penser une harmonie divine : la diversité des cultures et leur bonheur est œuvre divine. C'est pourquoi toutes les cultures ont une valeur. Ce qui ne signifie pas qu'elles aient la même valeur : elles ont une valeur pour ceux qui y participent, pour ceux qui les abordent sans préjugés et pour Dieu qui est le seul à les saisir dans une vue synoptique⁸. Il n'est d'ailleurs, pour développer les arguments d'une politique de la reconnaissance, pas besoin de « reconnaître [...] la valeur égale des différentes cultures »⁹ : leur reconnaître simplement *une* valeur suffit sans doute pour soutenir qu'elles « ont quelque chose d'important à dire à tous les êtres humains »¹⁰.

À ce passage de Herder l'on peut joindre un passage de Kant, souvent trop rapidement rangé dans un cosmopolitisme homogénéisant qui soumet toute différence à une uniformisation par la raison universelle. Car aux yeux de Kant, chacun peut manifester sa liberté en soutenant et en contestant des propositions dogmatiques, ce qui signifie que la raison ne s'affirme véritablement que lorsqu'elle va individuellement au conflit : dans « l'universelle raison humaine [...] *chacun a sa voix* [*jeder (hat) seine Stimme*] »¹¹ écrit

6 – Taylor, « La politique de la reconnaissance », dans *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad. D.-A. Canal, Paris, Flammarion, 1992, p. 98.

7 – Voir Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2003, p. 461.

8 – *Ibid.* p. 463

9 – Taylor, « La politique de la reconnaissance », *op. cit.*, p. 87.

10 – Taylor, « La politique de la reconnaissance », *op. cit.*, p. 90.

11 – Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 752/ B 780 (je souligne).

Kant. C'est en cela que les individus font valoir leurs perspectives, même si elles ne valent que dans le cadre des structures plus générales de la raison. Dans le premier supplément à son projet *Vers la paix perpétuelle* (1795), consacré à la « garantie de la paix perpétuelle », Kant, voit dans « la grande artiste nature »¹² cette garante qui permet d'engendrer, en dépit de leur volonté, la concorde à partir de la discorde entre les hommes¹³. Non seulement « elle a mis les hommes en état de vivre dans tous les climats », mais elle les a contraints, par la guerre, à peupler même « les régions les plus inhospitalières ». Elle les a également forcés « à contracter des relations plus ou moins légales »¹⁴, c'est-à-dire à former des communautés. Voilà l'œuvre de la nature pour parvenir à la paix, tant au sein de la constitution des États où elle modère les penchants par leur opposition, par neutralisation au moyen de leur contrariété, qu'au niveau des relations entre États. Mais Kant, louant à nouveau l'« ingénieuse artiste » qu'est la nature, précise qu'elle a néanmoins empêché « la fusion des peuples » et a, pour les séparer, eu recours à « la diversité des langues et des religions ». Se trouvent ainsi opposées des communautés d'interprétation, liées par une langue *et* par la fixation d'une orientation du sens qui dit tant ce qu'il faut penser, quant à l'ordre du monde, que ce qu'il convient de faire en lui pour se conduire et vivre bien. La pluralité des communautés d'interprétation est donc perçue comme un fait naturel, c'est-à-dire premier et insurmontable. Et c'est le conflit de sens qu'inévitablement elles recèlent qui permettrait d'après Kant de conduire « à une entente (*Einstimmung*) dans la paix »¹⁵. Ces communautés sont prises dans l'échange, que Kant explicite également à travers l'esprit de commerce, et elles sont donc obligées d'ouvrir une dimension de dialogue qui permettra de *construire* l'entente qui, pour être durable, ne saurait être immédiate.

12 – Kant, *Zum Ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in Immanuel Kant, *Akademie Textausgabe*, reprint de *Kants gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902/10 – désormais cité Ak. suivi du tome et de la page –, Berlin, de Gruyter, 1968, t. VIII, p. 360.

13 – *Idem*.

14 – *Ibid.*, p. 363.

15 – *Ibid.*, p. 367.

Ce n'est pas un hasard si Kant, en évoquant la « diversité des langues et des religions », indique le cœur où se joue le problème, notamment de l'institution de l'État, « même pour un peuple de démons »¹⁶ : dans *la question du sens et de l'interprétation*, c'est-à-dire dans ces interprétations où les hommes d'une part découvrent leur monde dans la signification et, d'autre part, dans leur élan métaphysique qui est élan vers la totalité ou l'unité, se comprennent en se plaçant sous des idées, s'orientent. Certes, à l'âge séculier on ne se réfère plus nécessairement ni à la théologie, dont Kant disait qu'elle était « à proprement parler ce qui a progressivement entraîné la raison dans l'affaire qui par la suite est devenue si célèbre sous le nom de métaphysique »¹⁷, ni même à cette dernière. Toujours est-il que pour Kant, c'est à travers ces dimensions totalisantes qui habitent le sens que les hommes peuvent connaître les limites de la raison, savoir que faire et imaginer ce qu'il faut espérer ou craindre – autant de dimensions fondamentales qui constituent ce que Kant nous présente comme la « compréhension » de l'homme, comme l'anthropologie qui articule intimement la question « comment vivre bien ? »¹⁸ Mais dans cet élan vers l'unité, Kant défend une identité qui passe par la différence, par l'effort de la reconnaissance d'une altérité véritable, invitant la raison à se « frotter » à la raison d'autrui, à la « diversité des conceptions » que l'*Anthropologie* observe dans leur infinie variété :

Grâce à la grande diversité des esprits dans la manière de voir les mêmes objets et de se voir entre eux, grâce au *frottement* [*das Reiben*] *de ces esprits les uns contre les autres* et à l'association ou à la séparation de ces esprits entre eux, la nature produit un spectacle qui mérite d'être vu sur le théâtre des observateurs et penseurs d'une infinie variété¹⁹.

C'est là que l'on comprend l'importance de la théorie du langage des contrastes, qui est une compréhension par l'intelligence de la différence dans la comparaison. Qui en même temps conduit au

16 – *Ibid.*, p. 366.

17 – Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 853 / B 881.

18 – Voir Ernst Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik*, Munich, C.H. Beck, 2007, p. 40 sq.

19 – Kant, *Anthropologie*, VII, 228 (c'est moi qui souligne).

« rapprochement progressif des hommes », à une concorde qui sera réfléchie, à une entente qui ne sera pas synthèse despotique²⁰.

L'identité interprétative

Ces textes du 18^e siècle sur le pluralisme des cultures prennent toute leur mesure lorsqu'on les lit dans la perspective d'une raison herméneutique. Dans une telle perspective, que j'adopte ici, l'homme est un être qui non seulement interprète le monde, mais qui s'interprète lui-même et se constitue lui-même dans cette interprétation. L'idée est familière depuis Heidegger, qui voit dans le *Verstehen* un existential, ou Merleau-Ponty pour lequel, « parce que nous sommes au monde, nous sommes *condamnés au sens* »²¹. Charles Taylor a ressaisi cela dans une formule célèbre qui voit dans les êtres humains des animaux qui s'interprètent eux-mêmes : “*Human beings are self-interpreting animals*”²². S'interprétant eux-mêmes, se constituant en se définissant, ils interprètent évidemment aussi le monde qu'ils habitent. La thèse se retrouve, pour ne nommer que quelques-uns, chez Gadamer, qui la reprend à Heidegger, ou chez Ricœur, sous la forme partielle de l'identité narrative que l'on peut rattacher à l'importance paradigmatique que Dilthey accordait à l'*autobiographie* dans la constitution de l'identité. Mais les hommes, si l'on admet qu'ils s'interprètent et se constituent eux-mêmes dans ces interprétations, en ayant recours au langage, s'interprètent et se définissent *aussi* dans le cadre de communautés. Car en effet, le langage ne saurait être privé et même en se constituant individuellement, les autres sont impliqués par cette même identité car « un langage ne peut être maintenu qu'à l'intérieur d'une communauté linguistique »²³. Charles Taylor écrit :

Ainsi, ma découverte de ma propre identité ne signifie pas que je l'élabore dans l'isolement, mais que je la négocie par le dialogue, partiellement extérieur, partiellement intérieur, avec d'autres. C'est la raison pour laquelle le développement d'un idéal d'iden-

20 – Kant, *Zum Ewigen Frieden*, Ak. VIII, 367.

21 – Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. XIV.

22 – Taylor, “Self-interpreting animals”, in *Human Agency and Language, Philosophical Papers 1*, Cambridge, 1985, p. 45.

23 – Taylor, *Les Sources du Moi*, *op. cit.*, p. 55.

tité engendré intérieurement donne une importance nouvelle à la reconnaissance. *Ma propre identité dépend vitalement des relations dialogiques avec les autres*²⁴.

Le caractère essentiellement dialogique de l'existence humaine est condition de constitution de soi – définition de soi – et de compréhension réciproque de soi et d'autrui. Taylor retrouve ainsi le « *Je* qui est un *Nous* et le *Nous* qui est un *Je* (*Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist*) »²⁵, suivant la formule de Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Partant de là, Taylor a su faire ressortir les dimensions sociales et politiques de l'homme comme « animal capable de s'interpréter lui-même »²⁶ : puisque la constitution même de l'identité individuelle est tributaire des dialogues collectifs, elle appelle une reconnaissance de communautés d'interprétation dans lesquelles l'individu est inséré, qui ne partagent certes pas nécessairement toutes les valeurs, mais un certain nombre d'entre elles, reconnaissance qui pourra être assurée, parfois au moyen d'accommodements, dans une société démocratique délibérative.

On voit donc, comme l'écrit Taylor, que si « nous devenons des agents humains à part entière, capables de nous comprendre nous-mêmes – donc de définir notre identité – grâce à notre acquisition de langages humains riches d'expérience »²⁷, nous partageons également, pour une part, une façon d'habiter le monde. Autrement dit, l'interprétation engage un sens, un sens pour ce que Taylor appelle un « agent » humain, c'est-à-dire un être qui agit, a des buts, des désirs²⁸. C'est là une dimension importante de l'identité, cet « arrière-plan sur lequel nos goûts, nos désirs, nos opinions et nos aspirations prennent leur sens »²⁹. En effet :

Nous sommes des « moi » seulement parce que certaines questions nous importent. Ce que je suis en tant que moi, mon identité,

24 – Taylor, « La politique de la reconnaissance », *op. cit.*, p. 53. Je souligne.

25 – Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, éd. par E. Moldenhauer et K. M. Michel, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, t. 3, p. 145 ; trad. J.-P. Lefebvre, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1997, p. 149.

26 – Taylor, *Les Sources du Moi*, *op. cit.*, p. 153

27 – *Ibid.*, p. 49.

28 – Taylor, « Compréhension et ethnocentrisme », dans *La Liberté des modernes*, Paris, 1996, p. 196.

29 – Taylor, « La politique de la reconnaissance », *op. cit.*, p. 51.

se définit essentiellement par la manière dont les choses ont une signification pour moi. Comme on l'a souvent dit, ces choses ont du sens pour moi, et le problème de mon identité prend forme seulement grâce à un langage d'interprétation que j'ai fini par accepter comme formulation valable à ces problèmes.³⁰

L'« orientation vers le bien » fait donc partie de cette constitution de l'identité, et pour comprendre, pour comprendre les autres, il faut comprendre les interprétations et les conceptions que les gens se font du bien³¹, ce qui fait l'« unité d'une vie », ce qui la ressaisit comme totalité au regard de ce qui en elle est important³², quelle est la « conception » qui l'habite. Dans la question d'« un certain sens de l'unité de notre vie, de ce que nous nous efforçons de 'mener' »³³, nous retrouvons chez Taylor la question herméneutique du sens, du sens de la vie dans des efforts qui combinent des sensations, sentiments, réflexions, théories globales qui s'ajustent en fonction du monde que nous habitons. À ce titre, les individus expressifs constituent des communautés d'interprétation au sens que évoqué plus haut.

L'épreuve du pluralisme

Or ces communautés d'interprétation sont soumises à l'épreuve du pluralisme. Charles Taylor l'affirme souvent : *le pluralisme est un fait*. C'est même un fait massif, qui prend des formes variées. Peu important ici les causes de ce pluralisme : il représente une épreuve pour les communautés d'interprétation dans la mesure où il les fragilise. « Épreuve » est à entendre au double sens du terme : au sens de la peine subie, pour ceux qui sont intégrés à une communauté d'interprétation, et de la « probation », comme mise à l'épreuve des prétentions au sens. Nous vivons, écrit Taylor, dans « un monde pluraliste, où se bousculent de nombreuses formes de croyance et d'incroyance, qui se fragilisent mutuellement »³⁴. Au premier abord effectivement, le pluralisme donne naissance au

30 – Taylor, *Les Sources du Moi*, op. cit., p. 54.

31 – *Ibid.*, p. 265.

32 – Taylor, « La conduite d'une vie et le moment du bien », dans *La Liberté des modernes*, op. cit., p. 285 sq.

33 – *Ibid.*, p. 300.

34 – Taylor, *L'Âge séculier*, trad. P. Savidan, Paris, Seuil, 2011, p. 906.

« sentiment déstabilisant que d'autres pensent différemment »³⁵, qui de ce fait mettent en cause ce que nous pensons. Pour dire la chose autrement, notre malaise dans la modernité n'est pas simplement que nous autres modernes sommes « seuls dans un univers [...] sans signification intrinsèque »³⁶, c'est-à-dire rongés par le « doute ontologique sur le sens lui-même »³⁷, la simple absence de sens qui serait aussi perte de la destination humaine et incapacité de la réalisation de soi, mais nous sommes tout aussi bien assaillis de sens, la multiplicité des sens offerts conduisant inévitablement à la désorientation et à la remise en question. On pourrait objecter que la multiplication du sens, sa dissémination, ne peut être déstabilisante que sur fond de perte du sens, ou de la perte d'un sens qui serait assez fort pour résister à l'appel des autres. Voilà qui précisément est « mise à l'épreuve ». Taylor diagnostique une telle multiplication des possibilités de sens dans ce qu'il appelle, dans son dernier ouvrage, « l'effet supernova » : le processus de sécularisation n'est pas tant effacement du sens, ou du besoin de sens, que redéfinition de la croyance et multiplication des options spirituelles, élargissement de la gamme des nouvelles positions possibles que l'identité individuelle et instable rend mouvante. C'est ainsi, par exemple, comme le relèvent Charles Taylor et Jocelyn Maclure, que « de plus en plus d'individus réinterprètent leur propre tradition religieuse à la lumière de leur expérience personnelle ou puisent à même une diversité de traditions religieuses, spirituelles et séculières les éléments leur permettant de structurer leur vision du monde »³⁸.

Mais sans en venir à cette religion « personnelle », on voit toujours que les doctrines compréhensives, celles par lesquelles se définissent les communautés d'interprétation, évoluent. Les religions nous en offrent l'exemple historique, où les croyants réinterprètent leurs croyances pour les adapter, notamment aux progrès du savoir. C'est ainsi par exemple que les luttes pour les droits

35 – *Ibid.*, p. 535.

36 – Taylor, *Malaise dans la modernité*, trad. C. Mélançon, Paris, Cerf, 1994, p. 189.

37 – Taylor, *L'Âge séculier*, *op. cit.*, p. 535.

38 – Taylor, J. Maclure, *Laïcité & liberté de conscience*, Paris, La découverte, 2010, p. 105 sq.

de l'homme ou les avancées théoriques de la science conduisent à revoir la situation de l'homme dans le monde et donc à réviser les anciennes interprétations, comme ce fut par exemple le cas avec la théorie de l'évolution. Les religions peuvent alors rester pertinentes aux yeux des croyants au moyen d'« aménagements » interprétatifs³⁹. À vrai dire et plus profondément, les cultures sont elles-mêmes des résultats complexes d'éléments d'origines hétérogènes et l'on ne saurait les réduire à certains de leurs aspects. On voit en effet à travers les échanges, les traductions etc., s'affronter et composer les apports culturels souvent très divers, de même que nous voyons composer et s'affronter les époques : à chaque fois, un ensemble culturel, dans la complexité de sa constitution, à travers ses transmissions et appropriations, connaît *à partir de lui-même* un ébranlement et une *révision* de certaines de ses valeurs, tenues un temps pour fondamentales. Car c'est aussi au sein même des cultures que surgissent des interprétations divergentes, que des valeurs s'opposent, c'est souvent au cœur d'un même groupe que des conflits opposent les individus : certaines valeurs partagées n'impliquent pas le partage de la totalité des valeurs, puisque le même individu appartient simultanément à plusieurs groupes. C'est pourquoi, même au sein d'un groupe, les croyances varient : les enfants deviennent adultes, élevés dans une religion, ils peuvent ne plus adhérer aux croyances constitutives, d'autres se laissent persuader par des articles d'une foi étrangère etc. Du coup, il est intrinsèquement difficile pour les communautés d'interprétation de se refermer véritablement et les fanatismes qui préconisent un tel verrouillage se voient le plus souvent condamnés à recourir au despotisme, c'est-à-dire à se maintenir par la force.

L'adaptabilité des communautés d'interprétation fait cependant courir le risque d'homogénéisation qui, allié à l'individualisme expressif, engendre l'instabilité, c'est-à-dire précisément ce que les communautés d'interprétation avaient à cœur d'éviter en trouvant une assise ferme dans le monde. La société contemporaine est celle d'une « homogénéisation maximale » : « nous nous ressemblons toujours plus »⁴⁰ écrit Taylor. Ce qui fragilise d'autant plus, parce que les communautés d'interprétation, qui avaient une

39 – *Ibid.*, p. 92.

40 – Taylor, *L'Âge séculier*, *op. cit.*, p. 536.

fonction d'intégration, se dissolvent, conséquence, suivant Taylor, de l'« instabilité de l'identité isolée »⁴¹ : « L'option à laquelle je m'oppose peut être celle de mon frère, de mon père, de mon cousin, de ma tante »⁴². Le changement de communauté d'interprétation pour ainsi dire s'accélère.

Face à cela, la solution du « libéralisme politique » ne sera pas suffisante en ce qu'il écarte le problème. Certes il pose la question :

Comment est-il possible qu'existe et se perpétue une société juste et *stable*, constituée de citoyens libres et égaux, mais profondément divisés entre eux en raison de leurs doctrines compréhensives, morales, philosophiques et religieuses, incompatibles entre elles bien que raisonnables ?⁴³

On sait que cette conception implique elle-même des valeurs explicitement énoncées (la liberté et l'égalité, dont l'une des formes fondamentales est l'égalité de respect et la liberté de conscience), et donc un accord sur ces valeurs que l'on peut, encore faut-il le reconnaître comme tel, dire minimales. On connaît la solution de Rawls, reprise en partie par Habermas :

[...] tous les citoyens adhèrent à une doctrine compréhensive avec laquelle la conception politique qu'ils professent est reliée d'une manière ou d'une autre. Mais le trait distinctif d'une doctrine politique est qu'elle est présentée comme indépendante et qu'elle est exposée indépendamment de tel arrière-plan plus large et sans référence à lui. Pour utiliser une expression actuelle, la conception politique est un module, un constituant essentiel, qui peut être intégré et justifié par les différentes doctrines compréhensives raisonnables en vigueur dans la société que cette conception politique gouverne.⁴⁴

Et elles sont raisonnables en intégrant ce module. Sans discuter ici de cette théorie, il convient de souligner que malgré la diversité de nos modes de vie, du pluralisme des communautés d'interprétation, se comprendre comme citoyen soumis à une constitution politique qui rend possible une tolérance pratique en

41 – *Idem*.

42 – *Ibid.*, p. 537.

43 – Rawls, *Libéralisme politique*, *op. cit.*, p. 6 (nous soulignons).

44 – *Ibid.*, p. 37.

garantissant la même liberté de conscience ou liberté éthique pour chaque citoyen implique en retour dans de nombreux domaines une révision des représentations et des règles et donc une transformation du mode de vie. Ce en quoi Habermas, par exemple, voit la condition du progrès des droits culturels⁴⁵. Mais, par exemple, la tolérance dans un État laïque, où l'école publique développe la pensée critique des élèves qui voient qu'il peut y avoir une pluralité de conceptions du monde, qu'on peut donc voir le monde ainsi mais aussi autrement, peut être perçue par certains comme fragilisation de la transmission d'une conception du monde propre à leur communauté d'interprétation. Car se trouvent favorisées en ce cas les conceptions qui privilégient l'autonomie du jugement critique⁴⁶.

Le dialogue et la compréhension entre communautés d'interprétation peuvent donc être perçus comme des mises à l'épreuve de ces dernières, puisque nous pouvons par là-même être conduits à remettre en cause nos définitions de nous-mêmes. Cela engage un dépassement de communautés qui, étant confrontées à l'autre, non seulement doivent se justifier par rapport à l'autre, mais encore par rapport à elles-mêmes. Cela implique la révision de jugements, la réinterprétation de soi et donc une transformation. Une communauté d'interprétation est alors prise dans un processus complexe dont on peut rendre compte par référence aux analyses de Jean-Marc Ferry et sa distinction de quatre registres du discours : la *narration*, l'*interprétation*, l'*argumentation* et la *reconstruction*⁴⁷. Ces quatre régimes de discours doivent être compris d'une part du point de vue de la relation de communication entre celui qui discourt et celui qui reçoit le discours, d'autre part à partir de leur dimension de référence, c'est-à-dire de l'objet fondamental du discours. Dans la *narration*, écrit-il, on écoute quelqu'un qui raconte simplement ce qui s'est passé, c'est-à-dire qui se réfère aux événements, quant à lui-même ou quant au monde. Il dit ce qui est

45 – Habermas, "Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte", in *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, op. cit., p. 258-278.

46 – Voir Ch. Taylor et J. Maclure, *Laïcité & liberté de conscience*, op. cit., p. 24-25.

47 – Jean-Marc Ferry, *Les puissances de l'expérience 1. Le sujet et le verbe*, t. 1, Paris, Cerf, 1991, deuxième partie, « Les formes de l'identité ».

et ce qu'il est, et nous avons affaire à l'identité proprement « narrative ». L'*interprétation* proprement dite dépasse ce simple récit : elle explique et comprend ce que le récit *veut dire*, c'est-à-dire dégage sa *signification* ou son *sens*. C'est à ce niveau que se constituent à proprement parler les communautés d'*interprétation* : dans l'accord sur le sens donné aux événements, au monde, à soi, même s'il faut aussi penser les communautés comme diversement stratifiées. La fragilisation par le pluralisme a lieu à ce niveau, dans le conflit des interprétations. Face à cela, le pluralisme appelle un registre complémentaire, celui que Ferry appelle l'*argumentation*, où l'on défend ou justifie le discours et son sens, où l'on conteste ou problématise en mettant en question les prétentions à la validité. Enfin, les argumentations peuvent être reprises dans une *reconstruction* où, écrit Ferry, on analyse en visant ce que les personnes engagent ou présupposent dans leur prétention à la validité. La reconstruction est alors une reprise coopérative de l'argumentation qui conduit à terme vers une entente fondée sur la *reconnaissance*. Passant d'un genre à l'autre, la réflexivité et l'intersubjectivité vont croissant, chaque registre étant une reprise de celui qui précède. Les communautés d'interprétation, qui s'accordent plus ou moins, mais malgré tout fondamentalement, sur une signification ou un sens à donner à leurs récits, se stabilisent initialement dans le partage du sens : mais dès lors qu'elles sont exposées à des ébranlements internes et externes, ce qui est inévitable, elles sont conduites à se dépasser par l'*intelligence critique*. C'est là ce que suggérerait Kant dans le passage cité en ouverture. Ainsi décrit, nous avons toutefois affaire à un processus de relative *homogénéisation*. Car en effet, les différences semblent s'effacer dans l'entente, dans l'accord, sans pour autant être fusion. Et certes, c'est aussi ce qui se passe : on voit dans l'histoire les cultures qui empruntent les unes aux autres et se fondent dans de vastes ensembles.

Il n'en demeure pas moins que nous assistons également au mouvement inverse d'*hétérogénéisation* : au mouvement d'uniformisation inévitable s'oppose en effet un processus inverse, de « respécification et de re-individuation continues »⁴⁸, comme l'écrit François Jullien, un mouvement d'altération. Si, en régime de mon-

48 – François Jullien, *De l'Universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard, 2008, p. 222.

dialisation, les différences culturelles s'estompent et que l'on peut imaginer une politique qui, pour garantir la liberté, encourage et rend possible la subsistance d'options, il ne faut pas perdre de vue non plus que d'autres communautés culturelles (ou des « contre-cultures », mais est-ce autre chose ?), certes pas nécessairement identiquement constituées et découpées, se reconstituent. François Jullien cite à ce titre des communautés « de travail, de banlieue, liées aux modes de sexualité, sur l'internet »⁴⁹ etc., dont on ne peut pas dire qu'elles ne partagent pas des valeurs. Ce mouvement double est alors l'essence du pluralisme culturel : « de la culture est toujours en train à la fois de s'homogénéiser et de s'hétérogénéiser ; de se confondre et de se démarquer ; de se conformer et de résister ; de s'imposer (de dominer) et d'entrer en dissidence »⁵⁰. La culture est donc un processus d'altération, de double altération même, puisqu'elle existe d'une part dans l'homogénéisation, d'autre part dans l'hétérogénéisation qui est la compréhension de l'autre et l'accueil et la production d'altérité. En termes hégéliens, nous dirions qu'elle est identité de l'identité et de la différence, identité creusée par une différence, qui est à l'œuvre jusque dans la propre culture. C'est là que l'herméneutique se révèle comme étant d'abord *négative*, fondée sur la non-compréhension et qui de ce fait apporte le dépaysement nécessaire à la constitution de soi. L'idée est au demeurant classique : la non-compréhension comme école d'altérité est « épreuve de l'étranger »⁵¹ essentielle à la constitution de soi. Hegel, que l'on peut citer en exemple, ne s'y est pas trompé en recommandant par exemple au nom de la *Bildung* l'étude des langues et cultures anciennes, à savoir celles que l'on ne comprend pas, pas immédiatement du moins. La non-compréhension est expérience d'« étrangeté (*Entfremdung*) »⁵² qui, dans l'effort de médiation qu'elle appelle, relève du travail d'arrachement qui

49 – *Idem.*

50 – *Idem.*

51 – Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique. Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1984.

52 – Hegel, "Rede zum Schuljahrsabschluss am 29. September 1809", in *Werke*, éd. par E. Moldenhauer et K. M. Michel, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, t. 4, p. 321-322.

ouvre à l'interprétation et à la reconstruction dans le cadre de la formation de l'esprit critique.

Dialogue et compréhension

Nous avons, dans ce qui précède, vu quelques aspects de l'épreuve subie par les communautés d'interprétation en régime de pluralisme, dont nous avons dit également qu'elle était consubstantielle à la culture, si ce terme singulier a un sens dans la mesure où la culture se donne au pluriel. Or cette même pluralité implique d'une part le dialogue, d'autre part la compréhension qui y participe intimement. La question qui, de Schleiermacher à Dilthey, était la question fondamentale de l'herméneutique, est en effet de savoir comment comprendre l'étranger – *wie verstehen wir das Fremde ?* –, dont Taylor dit qu'elle est « le grand défi de ce siècle, tant pour la politique que pour les sciences sociales »⁵³. Car c'est bien de cette compréhension de l'autre et du dialogue possible que dépendra le sort réservé au pluralisme des communautés d'interprétation. Que faut-il alors entendre, notamment chez Taylor, qui y a consacré d'importants travaux, par « compréhension ». Pour le dire rapidement, comprendre ce qu'un autre veut nous dire n'est pas possible au sens où l'on comprend objectivement, de façon neutre, à la manière des sciences objectives. Certes, l'empathie comme telle n'est pas possible non plus au sens où l'on parviendrait à comprendre ce qui se passe dans la tête d'autrui. Pour comprendre, nous cherchons à comprendre la manière dont l'autre se rapporte au monde. Ce rapport au monde signifie comprendre ce que Taylor appelle, en suivant Elisabeth Anscombe, le « caractère de désirabilité » qui définit le monde de l'autre. Pouvoir appliquer de manière similaire les « caractères de désirabilité »⁵⁴, voilà qui permet de comprendre : « Nous n'avons aucun moyen de savoir si nous avons réussi à pénétrer dans leur monde, sinon en constatant que nous sommes capables d'utiliser leurs mots clés de la même

53 – Taylor, "Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes", in Jeff Malpas *et al.*, *Gadamer's Century: Essays in Honour of Hans-Georg Gadamer*, Cambridge, Mass., MIT Press, 2002, p. 279.

54 – Taylor, « Compréhension et ethnocentrisme », in *La Liberté des modernes*, *op. cit.*, p. 199.

manière qu'eux, et cela veut dire, que nous saisissons leur caractère de désirabilité »⁵⁵.

Aussi le désengagement est-il vain en matière de compréhension. Voici ce que Taylor écrit dans *L'Âge séculier* :

[...] dans la vie de tous les jours, le désengagement peine à faire progresser notre compréhension des choses. Lorsque nous voulons comprendre ce que quelqu'un essaie de nous dire dans une conversation ou que nous nous efforçons de cerner ce qui peut motiver une personne ou un groupe, la manière dont ils perçoivent le monde et ce qui compte à leurs yeux, le désengagement sera presque à coup sûr une stratégie vaine. Nous devons nous ouvrir à la personne ou à l'événement, nous laisser envahir par nos réponses aux significations, c'est-à-dire généralement par nos sentiments, qui traduisent ces réponses. Bien sûr, nos sentiments ou notre compréhension des significations humaines peuvent aussi, dans ce genre de situations, être des obstacles. Nous ne parvenons pas à comprendre en quoi les autres peuvent être différents de nous. Or, comme l'a bien montré Gadamer, ce n'est pas en s'arrachant totalement au domaine des significations humaines et en s'efforçant de saisir les choses au moyen du langage froid, neutre, de la "science sociale" que nous pourrions pallier cette difficulté. Cela fait finalement barrage à une nouvelle perception. C'est en se laissant déstabiliser par leurs manières d'échapper à nos catégories bien définies de signification que l'on apprend progressivement à ouvrir ces catégories et à les modifier pour pouvoir comprendre les autres.⁵⁶

Autrement dit, comprendre l'autre signifie comprendre comment il comprend et comment nous ne le comprenons pas. Il ne s'agit pas là de traduire simplement dans le langage qui nous est propre, qui est le langage de l'assimilation homogénéisante, mais bien d'entendre ce qui se dit dans l'altérité. S'agissant des cultures, il s'agit d'éviter tant l'universalisme ethnocentriste, qui homogénéise facilement, que le relativisme qui, absolutisé, maintient la différence pure et conduit à ce que Taylor appelle « l'incorrigibilité » et se mue en indifférence. C'est pourquoi peut être favorisée une compréhension dialogique, à la hauteur de la structure dialogique de l'être humain : en elle, c'est la connaissance de l'autre

55 – *Ibid.*, p. 202.

56 – Taylor, *L'Âge séculier*, *op. cit.*, p. 506-507.

comme tel qui importe. Taylor, se référant à Gadamer, distingue la connaissance unilatérale d'un objet et la connaissance bilatérale d'un interlocuteur⁵⁷. Dans le dialogue, Taylor insiste sur l'interaction avec un interlocuteur : le but n'est pas de parvenir à une connaissance correcte de la chose, mais pouvoir agir ensemble, écouter et répondre, et donc réviser éventuellement sa propre définition de soi⁵⁸. Ce sont là les points que Taylor souligne chez Gadamer et qui apprennent qu'il n'y a pas de point de vue désengagé, ce que Gadamer disait tant dans sa théorie de la « fusion des horizons » (*Horizontverschmelzung*) par laquelle il rend compte de la finitude de la compréhension, toujours située dans le présent et ses préjugés définissant l'horizon de compréhension⁵⁹. La compréhension véritable est une fusion ou articulation des horizons, et non pas empathie ou reconstitution objective d'une époque. L'articulation est rencontre des horizons de celui qui comprend et de ce qui est compris, c'est-à-dire ouverture à l'altérité. Il faut sans doute faire abstraction de la métaphore malheureuse, car « fusion » signifie « mélange » et donc « confusion », alors qu'il faut, souligne Taylor, y entendre une dimension de confrontation : la confrontation ou le conflit est l'un des sens du dialogue entre l'altérité de ce qui est à comprendre et les préjugés de celui qui comprend. À ce titre, on comprend que la « fusion des horizons » soit explicitée par Taylor par un « langage de clarification des contrastes », où la compréhension se fait par la différence et la comparaison entre des interprétations qui ne sont pas « incommensurables ». Certes, il ne s'agit ni du langage de l'autre, ni simplement du nôtre (que Taylor rapporte à l'incorrigibilité lorsqu'on adopte le point de vue de l'agent, et à l'ethnocentrisme lorsque c'est le nôtre qui prime). Le « langage de clarification des contrastes »⁶⁰, qui ne renvoie pas l'autre dans son langage fermé ni ne l'absorbe dans le nôtre, permet, par contraste, de comprendre des pratiques différentes en relation avec les nôtres. Ce serait un langage tiers : le langage

57 – Taylor, “Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes”, *op. cit.*, p. 280.

58 – *Id.*, p. 281.

59 – Voir Guy Deniau, art. « Fusion des horizons », *Dictionnaire des concepts de l'interprétation*, éd. Ch. Berner et D. Thouard, à paraître (Paris, Vrin, 2014).

60 – Taylor, « Compréhension et ethnocentrisme », *op. cit.*, p. 208.

« dans lequel nous pouvons formuler notre mode de vie et le leur en tant que possibilités alternatives, reliées à certaines constantes humaines à l'œuvre dans les deux »⁶¹. Comprendre repose alors sur une « intelligence partagée » qui viendrait, comme dit François Jullien, « de ce que chaque culture, chaque personne se rende intelligibles dans sa propre langue les valeurs de l'autre et, par suite, se réfléchisse à partir d'elles – donc aussi *travaille avec elles* »⁶². Cette intelligence de la compréhension retrouve le principe traditionnel de l'herméneutique, rappelé par Davidson, à savoir le principe d'équité ou de charité comme condition de possibilité de la compréhension : moi, celui qui cherche à comprendre, je dois présumer du sens à même ce que dit l'autre, de sorte que cela fasse sens pour lui, que je cherche à comprendre, supposant que ce qu'il fait et dit est intelligible. Même si tout ne se communique sans doute pas. Ce qu'il faut donc retenir de cette reprise de l'articulation des horizons, c'est qu'« il n'y a pas de compréhension de l'autre sans une nouvelle compréhension de soi »⁶³. Voilà qui implique une dimension critique dans le processus de compréhension, qui n'apparaît sans doute pas toujours assez chez Gadamer : comprendre, c'est être inquiet par l'autre, être confronté à l'écart dans lequel il s'offre à nous. Comprendre est alors habité par une négativité qui faisait dire à Schleiermacher, qui avait sans doute le premier inscrit l'individuel dans le processus de compréhension, que jamais la non-compréhension ne se résoudra entièrement. En même temps, c'est cette négativité qui habite tout effort de comprendre, tout étonnement devant ce qui est, tout doute quant à nos représentations, tout effort d'intelligir. L'herméneutique est une philosophie de la négativité. Or Gadamer ne renvoyait pas cette négativité à une authentique critique. Le sens restait destinal. Gadamer, dans *Vérité et méthode*, faisait du « mieux comprendre » « le problème proprement dit de l'herméneutique »⁶⁴. Et l'on sait que Gadamer a

61 – *Idem*.

62 – François Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, *op. cit.*, p. 220.

63 – Taylor, "Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes", *op. cit.*, p. 295.

64 – Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in *Gesammelte Werke*, t. 1, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, p. 195-196, trad. P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, *Vérité et*

été conduit à énoncer à ce sujet une formule, qui, s'il s'agit bien du problème proprement dit de l'herméneutique, est essentielle et a pu heurter, au point par exemple que Karl-Otto Apel peut rendre compte de son projet par opposition à elle⁶⁵ :

Comprendre n'est en vérité pas comprendre mieux, ni au sens où l'on aurait un meilleur savoir de la chose grâce à des concepts plus distincts, ni au sens d'une supériorité fondamentale que le conscient aurait par rapport au caractère inconscient de la production. Il suffit de dire qu'on comprend *autrement, si tant est que l'on comprenne*.⁶⁶

Une telle formule témoigne certes de la modestie face à l'exorbitante prétention d'une compréhension objective, d'une compréhension de l'autre, prétention que Gadamer attribue à l'herméneutique méthodologique. Et certes, la formule de Gadamer semble ne prendre en compte que la finitude de la compréhension, non sans par ailleurs ajouter à la confusion par une formulation difficile, car « comprendre » est un verbe de succès et non d'action : tant que l'action n'est pas couronnée de succès, on ne comprend pas. Pour Taylor, me semble-t-il, cela ne suffit pas. Car ce qui importe, c'est que la confrontation des compréhensions dans le dialogue comme effort de comprendre implique des transformations de celui qui comprend : certes, la « compréhension est inséparable de la critique » – au sens où elle est confrontée à la perspective où le discours autre doit avoir un sens pour nous, « mais celle-ci est à son tour inséparable de la critique de soi »⁶⁷. En cela celui qui comprend, c'est-à-dire celui qui fait l'effort de comprendre, ne fait pas que recevoir la critique, il assume également celle qu'il fait.

Christian Berner

methode, Paris, Seuil, 1996 – la pagination allemande figurant dans le texte de cette traduction.

65 – Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1973, t. 1, p. 46 note.

66 – Gadamer, *Wahrheit und Methode*, *op. cit.*, p. 302 : “Es genügt zu sagen, dass man *anders* versteht, *wenn man überhaupt versteht*” (c'est Gadamer qui souligne).

67 – Taylor, « Compréhension et ethnocentrisme », *op. cit.*, p. 215.



CHARLES TAYLOR AND THE “AFFIRMATION OF ORDINARY LIFE”: GENERAL REMARKS AND A CASE STUDY ON LADY DAMARIS MASHAM’S CONCEPT OF LOVE

Charles Taylor’s seminal work on *Sources of the Self. The Making of Modern Identity* was first published in 1989. Soon after its publication the book was referred to as a classical treatment of the modifications or even shifts that took place within European culture as for the thinking on moral issues. An ongoing dialogue has developed between the text and the interpreters lasting to day. It is in the frame of this dialogue that my paper fits in formulating some questions and remarks. It is a case study on Lady Damaris Masham, whose *Discourse Concerning the Love of God* can be viewed as an additional support to the thesis of the book on the “affirmation of ordinary life” as one of the main characteristic features of the transition to modernity.

Let me first recapitulate briefly the meaning of the term “affirmation of ordinary life,” the treatment of which occupies roughly one fifth of the book in the following chapters: “God Loveth Adverbs”, “Rationalized Christianity”, “Moral Sentiments”, “The Providential Order”, and “The Culture of Modernity.” I will focus on those chapters which deal with the developments that took place in the 17th and early 18th century.

The main aim of Taylor’s highly complex book is the articulation of our widespread and deeply rooted moral intuitions. The overall frame of his enterprise is a “moral ontology” aiming at a historical understanding of how modernity’s guiding concepts regarding morality, especially the sources of morality, developed from Plato’s *outer* sphere of the hierarchically ordered ideas ruled by the idea of the Good. The second most important step within this development was the relocation of the ideas in the

inner sphere, both that of God and of the human being: *in interiore homine habitat veritas*, as it was famously taught by Augustine. As the third main step can be regarded to be the development at the beginning of our modern era, when two main factors obtained a dominant position: first, the specific new sense of “inwardness”, meaning the powers of disengaged reason – self-exploration, personal commitment – “with its associated ideals of self-responsible freedom and dignity”, second, “the affirmation of ordinary life”.¹ The term “ordinary life” was introduced “to designate those aspects of human life that are concerned with production and reproduction, that is, labour, the making of the things needed for life, and our life as sexual beings, including marriage and the family.”² The transition that took place from the age and on the basis of the Reformation upset the traditional hierarchy within which “ordinary life” was subservient to some kind of “higher activities”, to the “proper life of humans”. The perhaps most obvious case in point is Luther’s thesis on the primacy of the justification by faith instead of deeds, where “deeds” primarily meant liturgical acts performed by priests in the sacred space of churches. The entirety of sacred sphere of life had been regarded higher than the opposed sphere of laic, ordinary life. This Platonic-Christian idea became upset by the reformatory move that relocated the main source of – at the time religious – morality from the sphere of the church to the sphere of everyday, ordinary life. If we were looking for a musical illustration of this “affirmation of ordinary life”, we could find it – somewhat later, to be sure – in Haydn’s *Die Jahreszeiten*. The composer elevates nature and the entire domain of human activities on the plane of divine providence extending from the creation – ingeniously presented in Haydn’s *Die Schöpfung* – up to the redemption. Philosophically speaking, this movement culminates in Kant’s moral philosophy where there is a “duty of religion” defined as “the duty, namely, ‘of recognizing all our duties as (*instar*) divine commands”³, and

1 – Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 211.

2 – *Ibid.*

3 – Immanuel Kant, *Metaphysics of Morals*, § 18, in Immanuel Kant, *Practical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 564. Cf. M. Moors, „Kant on ‘Love God above all [...]’” in (eds.) G. Boros, H. De Dijn,

where the Biblical love-command is understood as follows: "To love God means, in this sense to do what He commands *gladly* (*gerne*); to love one's neighbor means to practice all duties towards him *gladly* (*gerne*)."²⁴ To put it in the language of the *Sources of the self*, the adverb God loves most is precisely the adverb Kant highlights here: *gladly*, *gerne*. The crucial point is not *what* you do but *how* you do it: namely, *gladly* or else unhappily.

I am convinced it was a productive idea to attribute a central role to the affirmation of ordinary life in the explication of the changes at the beginning of early modernity. The book explores its various aspects., first in a profound analysis of the different directions the reformatory movement developed in; and second when interpreting Locke's perspective on voluntarist theology. This latter seems to be an ideal complement to the mechanical natural philosophy on the one hand, and, to the affirmation of ordinary life on the other. The voluntarist theology has been shown to be in opposition to the rather traditional intellectualistic philosophical theology maintained by the Cambridge Platonists. The third stage of the exploration is the analysis of those followers of Locke – Shaftesbury, Toland, and Tindal – who came to be called Deists. And finally, from my point of view, Hutcheson's theory of sentiments is analyzed as a still more or less traditional theologically-based philosophical system of sentiments, perhaps the last one before Hume and the "unbelieving Enlightenment."

I find this impressive picture of what was going on in the first phase of our philosophical modernity is basically valid, even though there are certainly some reasonable critical remarks to be found in the review articles that appeared after the publication of the book, and I would also have some observations. My main point in this respect is that the underlying philosophical material seems to be one-sided to some extent. Although there are undoubtedly a few references to the Dutch and German developments of Protestantism as well as to the intricate history of their interference

M. Moors, *The Concept of Love in 17th and 18th Century Philosophy* (Budapest/Leuven: Eötvös Kiadó – Leuven University Press, 2006), pp. 245-269, esp. p. 249.

4 – *Critic of Practical Reason*, in Immanuel Kant, *Practical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) p. 207.

with philosophy, but much less than to the same phenomena in England. My point is not that involving these phenomena in the analyses would confute their basic results; but I am convinced they could have helped the analyst to obtain a richer, more colorful picture. I would have found it quite interesting, for example, if such important developments had been involved in the analyses as the theological reception of Cartesianism in the Netherlands of the second half of the 17th century as opposed to its rigid rejection in the so-called Voetius-affaire. Likewise, the respective roles played by Pufendorf and Leibniz in the developments analyzed in the book would be of considerable importance, given their enormous significance in reshaping the philosophical bases of the theory of natural right – voluntarist on the one side, and intellectualist on the other. Further, the highly complex issue of Spinoza's view on natural right and reason, which both Pufendorf and Leibniz refuted sharply would also be an interesting aspect to consider. Finally, Malebranche's theory of the inclinations and the passions could also have been involved as an important factor in the development of the theory of sentiments in the 18th century.

Still, I do not want to elaborate on these issues for two reasons. Firstly, I do not think history is a *unilinear* development that can and must be recited in *one single* narrative comprising all what happened. I am convinced history is a rather *plurilinear* development that can be recited in different narratives, which is all the more advantageous for it. My favorite metaphor is that of a ski-slope with numerous routes and various elevators that are by no means designed to run parallel or complementing each other in order to come to the highest peak in the end – there is no such end. But there is a great variety of possible combinations of the different routes. In this sense, what I find missing in the narrative of the *Sources of the Self* can and must be recited in other narratives.

My other reason for not elaborating on these issues in this study is that my central aim is to present Lady Damaris Masham's arguments in her *A Discourse Concerning the Love of God*, which are virtually nothing but a philosophical-theological-confessional exemplification of Taylor's idea of the affirmation of ordinary life. Interestingly, Malebranche will also be important in this respect, for he was her main target as a late partisan of the view of the primacy of sacred church life over ordinary life.

Lady Damaris Masham of Oates (1658-1708), daughter of Ralph Cudworth and intimate friend of John Locke, published anonymously *A Discourse Concerning the Love of God*⁵ in London, 1696.⁶ The book was translated by Pierre Coste, the instructor of Masham's children, and the translator of Locke's *Essay Concerning Human Understanding*. The French version of the *Discourse* was published twice, first in 1705 and second in 1715. The main motivation for Lady Masham to write the *Discourse* was the publication of two books by John Norris, a Platonist philosopher and Anglican priest. The first was *The Theory and Regulation of Love. A Moral Essay* (Oxford, 1688), and the second the 3rd volume of the series *Practical Discourses Upon several Divine Subjects* (1693), containing 'A Discourse concerning *The Measure of Divine Love, with the Natural and Moral Grounds upon which it stands*' (a sermon on Matthew 22, 37). Since, however, Norris's views depend largely on what Malebranche thought on religion, causation and love, Lady Masham also includes Malebranche's views in her review on Norris.⁷

1. Religious controversy

Lady Masham's argumentation has two distinct layers: a philosophical, and a biblical-theological. Both of them concern the right concept of love: love of God and love of creatures. In the second layer, however, another important question appears as well: the religious issue of the controversy between the Church

5 – The numbers will refer to the following edition: D. C. Masham: *A Discourse Concerning the Love of God / Occasional Thoughts in Reference to a Vertuous or Christian Life* (edited by J. G. Buickerood, Bristol: Thoemmes Continuum, 2004).

6 – I am much indebted to Catherine Wilson whose paper "Love of God and Love of the Creatures: the Masham-Astell Correspondence" (in (eds) G. Boros, H. De Dijn, M. Moors, *The Concept of Love in 17th and 18th Century Philosophy* (Budapest/Leuven: Eötvös Kiadó – Leuven University Press, 2006, p. 125-139) drew my attention to Lady Masham's thinking.

7 – I will rely on his *Traité de morale* (1684) whose third chapter contains in a succinct form all the theses attacked by her. I will refer to the following edition: Malebranche: *Œuvres II* (edited by G. Rodis-Lewis, Paris: Gallimard, 1992). As for Malebranche's views on love taken in itself cf. T. Schmalz, "Malebranche on Natural and Free Loves" and D. Schmal, "The Problem of Conscience and Order in the *Amour-pur* Debate" in (eds.) G. Boros, H. De Dijn, M. Moors, *The Concept of Love in 17th and 18th Century Philosophy* (Budapest/Leuven: Eötvös Kiadó – Leuven University Press, 2006), pp. 95-111, and 113-123.

of Rome and the Church of England. Her most important goal might have been to defend the Church of England against the Catholics, and against those who, like Norris, inadvertently took over elements from – seemingly – Catholic philosophies, which, in her eyes, were subversive to the Anglican faith.

As for Norris, she was basically right: for not only does he make use of texts written by ancient Christian authors like Boethius and St. Austin (sic!) but contemporary Catholic authors also play an important role in his works. Suarez is as much *princeps metaphysicorum* for him as for most other philosophers of his century, and what Lady Masham must have found the worst in Norris' attitude was his open appraisal – exceptionally among the Cambridge Platonists – of Malebranche as the greatest Platonic philosopher ever.

“’Tis true indeed that *Plato, Philo Judeus; Plotinus, St. Austin, Aquinas, Marsilius Ficinus* and others have scattere’d up and down in their Writings some superficial Strokes, confused Glances, and incidental Strictures of it, but I know of no one that has professedly enter’d into the *Detail* of this matter, [...] But the Age I find, [...] tho’ covetous and inquisitive after *imported* Truth, is not for making a Voiage into the *Native* Country and Region of it [the *Natural* Word]. Mr. *Malebranch* (sic!) has ventured the furthest of any that I know of upon this Discovery. He is indeed the great *Galileo* of the Intellectual World.”⁸

From a philosophical point of view, this is a strange claim indeed, but it does not necessarily involve an inimical stance on the Anglican case; I would see in this appraisal rather a proof of Norris' regarding himself a member of the *respublica litterarum*, whose members wished to believe that they were able to overcome the wars, religious and otherwise, fought by the politicians and most members of their respective peoples.

Lady Masham begins her text by mentioning an accusation usually brought against the Anglicans: their spiritual leaders did not write enough works of meditative character. To her, howe-

8 – *An Essay Towards the Theory of the Ideal or Intelligible World*, Part I, London, 1701, p. 4. I will rely mostly on this comprehensive work of Norris, the first part of which considers the ideal world “Absolutely in it self” whereas the second (London, 1704) “in Relation to Human Understanding”. I make use of the reprint edition: Hildesheim-New York: Olms, 1974.

ver, Catholic meditations imply a dangerous turn to the inner, solipsistic world of the individual believer, and so she thinks their absence in her own Church must be viewed rather as an 'antidote' against the false and vain belief in the individual's ability to transcend its finitude toward an exclusively personal adherence to God. She thinks this attitude leads almost inevitably to an exaltation of the postulated direct relationship between the individual and God, in the form of a love of God, that excludes the love of creature. By contrast, she maintains that the proper doctrine of her own Church includes both the religious conviction of other creatures' essential contribution to the individual's love of God, and the philosophical view that the thesis of God's immediate and exclusive activity in His creatures is false. In her understanding, the opinion that it is the hidden God alone who acts immediately and solely beyond the 'natural' or 'occasional' – i.e. only phenomenally real – causality of the creature, is untenable; therefore, He cannot be the only just object of the believer's love understood as a *love of desire* – as is suggested by Norris, on the basis of Malebranche's views.

Masham uses scriptural and philosophical argumentation alternately. But a certain pragmatic attitude is common to both: she prefers to abstain from subtle theories in domains where one can simply look at the thing and fix the issue, cutting the thread leading to unnecessarily speculative theories. Just like Locke, she contends herself with giving a "plain historical" explanation in cases where others with more theological or metaphysical bent would wish to ask more questions or propose solutions more advantageous to the criticized party than the plain one she suggests.

For example, she "corrects" Norris's exegesis of Matthew 22, 37, as follows:

"Thou shalt love the Lord thy God with all thy heart, and with all thy soul, and with all thy mind".

Norris interprets this passage philosophically, relying on the logical consequence of using the term "all". If you love someone with *all* your heart there simply remains no more place in your heart – and in your soul, in your mind – for loving others. Therefore the passage must be interpreted as commanding that we

should love God as the only proper and legitimate object of our love.⁹

The starting point in Lady Masham's exegetical counter-argument is the philological fact that the Gospel's injunction is a repetition of the words Moses uses in *Deuteronomy* 6, 5, comprising the essence of his laws. She points out that the addressees of the injunction of Moses were not speculative philosophers but rather "rude and illiterate people" (40) as the Israelites of the age were. But it seems unlikely that a lawgiver comprises the essence of his laws in such a way that only a tiny minority of the subjects understands its real meaning.

At first sight this is a plausible argument. If one takes the story of Moses addressing his people as a historically more or less correct description of a historically localizable event, then Lady Masham is indisputably right. If, however, we take the same story as a crucial passage within a highly complex text compiled for the usage of all future believers, then we are undoubtedly entitled to use sophisticated arguments addressing the cultivated and the literate who, undoubtedly, always remain a minority compared to the whole people. One could even claim that "fulfilling the Law" in and by the Gospel means precisely the *enriching* of the Law's original sense or the explication of a hidden meaning implied in the original passage.

2. "Affirmation of everyday life"

I do not think – even if I cannot prove this claim in a strict sense – that Lady Masham, a cultivated and literate individual of her age, was not aware of these or similar exegetical considerations. I believe she has consciously opted for a religious attitude in which the less cultivated majority is more important than the speculative theorists. The *sola scriptura* principle of interpreting the

9 – This argumentative scheme is far from being unique among philosophers of the 17th century who treat theologically sensible issues. Cf. Descartes' master argument against the metaphysical certainty of the mathematical truths in the First Meditation: the *almighty* God must be attributed the power of accomplishing *all* in a literal sense, i.e. even what one might find contradictory. I have no doubts: Lady Masham would have had her troubles with Descartes' argument as well, and would have argued along similar lines as in the case of the love-command.

Bible must have meant for her that the everyday people of every age must be able to understand the most important messages of the Bible directly, without relying on sophisticated interpretations worked out by theologians or philosophers.

This is one of the points where the difference between her and Malebranche could hardly be clearer. At the outset of part I, chapter III of his *Traité de morale* Malebranche also interprets St. Paul's version of the love commandment, and he also alludes to *les Juifs grossiers et charnels*, who take the expressions of the commandments in a false sense. But his conclusion is the opposite of hers: the everyday understanding cannot serve as the criterion of the meaning of the text. The true meaning cannot be found but by those whom *l'onction du Saint-Esprit a instruits*, i.e. by those who think the only legitimate object of their love is the immutable Order.¹⁰

But she goes further on her way and contrasts explicitly the logic of the philosopher with that of everyday languages. Instead of "Mr. N[orris]'s Logical, and Grammatical, though otherwise Inconceivable Sense" (41) she prefers the sense that follows from the undeniable fact "that, in every Language, nothing is more ordinary than to say we love a Person intirely, or with all our Hearts, when we love them very much; And yet better may this be said if we love them above all others." (39) Lady Masham clearly thinks this is one of the cases when "Scripture does accommodate it self to the fashion, and figurative ways of speaking usual amongst Men" (38). Her argumentation becomes even more interesting when she adds a third kind of logic to the double logic of philosophy and ordinary language: that of passions.

"The Passions where they are strong, argue by a Logick of their own, not that of Reason, which they often and significantly enough, invert to serve their own Purpose." (28)

She adds to this that religion can even strengthen the idiosyncrasies of the logic of passions. Religious passions can "dress out en intire System, intelligible only by sentiment, not to Reason; of which, perhaps some of the Mystical Divines are an Example." (28) But she considers the sometimes "extravagant" logic of the

10 – *Ibid.*, p. 444.

religious passions essentially double-edged. On the one hand, she points out that people “may owe most of their Religion to their Passions; It being certain, that if some Men had no more Religion than they are capable of having by a Rational Disquisition, it must be exceedingly little.” (29) In other words, learned men writing on religious issues, and interpreting religious texts in particular should keep in mind that they write on issues and texts obeying to the logic of strong religious passions, rather than that of pure philosophy, and that the texts are formulated in ordinary language, not in an artificial one.

But she was also aware of the danger of the persuasion of “too many” people who think “Reason has little to do” with religion. Her whole inquiry can be viewed as a perfect example of a middle course between the enthusiastic religiosity “above reason” and the too sophisticated and too dominant reason trying to occupy the place of the passionate spheres of religion. She must have found Malebranche’s programmatic assertion disquieting, according to which “The religion is the true philosophy. This is not, to be sure, the philosophy of the heathen, or the philosophy of those who discuss things without having conceived them; who talk to others before the truth has talked to themselves. The Reason I am talking about is infallible, immutable, and incorruptible. This Reason must always be the master: God himself follows her.”¹¹ The theory admonishing us that the only legitimate object of our love cannot be but God must have appeared to her as an unsuccessful compound of too sophisticated reason (of those who interpret the love-command philosophically) and a religion with too little reason (of those who obey the theory without inquiring the matter even by a moderate reason). “The common sense of Mankind” (39) needs the clarification by its moderate reason expressed in ordinary language much more than the quasi enthusiastic exaltation of metaphysical rationality.

Looking back to the *Sources of the Self*, I am inclined to interpret this ambivalence as attesting the need to work out an affec-

11 – La religion c’est la vraie philosophie. Ce n’est pas, je l’avoue, la philosophie des païens, ni celle des discouteurs, qui disent ce qu’ils ne conçoivent pas ; qui parlent aux autres avant que la vérité leur ait parlé à eux-mêmes. La Raison dont je parle est infaillible, immutable, incorruptible. Elle doit toujours être la maîtresse : Dieu même la suit. *Ibid.*, p. 440. The translation is mine.

tive category that links emotionality and rationality. As far as I can see it is the category of *sentiment* worked out by writers of the 18th century, somewhat similarly to the way 17th century authors developed the then missing affective category of *emotion*, which can be understood as the missing link between emotionality and rationality also – but not exclusively – in a religious sense.

3. Philosophical arguments – love analyzed

Lady Masham applies not only religious but also *philosophical* arguments against the alleged exclusivity of the love of God; her philosophical arguments concern especially the full version of the love commandment:

“Thou shalt love the Lord thy God with all thy heart, and with all thy soul, and with all thy strength, and with all thy mind; and thy neighbour as thyself.”¹²

If one takes this text in Norris’ sense criticized by Lady Masham then it either implies a contradiction or necessitates a bifurcation within the concept of love: the *love of God* must differ from the love of the neighbor as a fellow-creature. Both Norris – following Malebranche – and Lady Masham accept the bifurcation. Principally, both of them think it would be absurd to mean that the love of God excludes *in an unqualified sense* the love of creatures. However, there is a principal difference between their respective ways of contextualizing this shared conviction. Norris distinguishes within the concept of love two subcategories, love of desire, and love of benevolence, and claims to be able to assign one of them to God and the other to creatures. Love of desire cannot be adequate but in relation to God, whereas love of benevolence becomes interpreted as the form of love allowed for humans in relation to creatures. A similar distinction can be found in the *Traité de morale*:

“[T]he verb ‘to love’ is equivocal. It signifies two things, among others: first, to unite ourselves willingly to some object considered as our good or as the cause of our happiness; and secondly, to wish for the good which someone else needs. We can love God in the first sense and our neighbor in the second sense, for it is essential

12 – In the book we find Luke 4, 25 but the quotation is in reality from 10, 27.

to divinity to be sufficient unto itself. [...] And it would be a kind of idolatry to love our neighbor in the first sense, for it is in God alone that the power is found to act in the spirits and make them happy.” (60 f.)¹³

The first half of this passage can be seen as a reminder of Descartes’ seminal definition of love¹⁴ but the bifurcation as a whole undoubtedly goes back to Augustine’s concept of *ordo amoris*, where *frui* and *uti* are our respective ways of loving God and loving creatures.¹⁵

However, Masham thinks this whole line of tradition is erroneous: the division cannot be made so neatly and unequivocally; she thinks that essentially *all acts of love* involve as their concomitants both desire and benevolence. The steps of her argumentation in favor of her thesis are (1) determining the meaning of “love”; (2) distinguishing the act of love from what merely accompanies it, in order to be able (3) to determine the true relation between love of God and love of creatures.

Her argument here is as critical as it was in the passages concerning the theological issue of the love of God. She is, first of all, dissatisfied with what Norris offers as the definition of love:

“Love is the original weight, Bent or Indeavour, whereby the Soul stands inclin’d to, and is mov’d forwards to Good in general or Happiness.” (20)

Evidently, this definition owes much to Malebranche’s concept of love, which alone is enough to provoke Masham’s dissatisfaction. She recurs to a characteristically Lockean move: if we are

13 – *Ce mot aimer est équivoque, il signifie deux choses entre plusieurs autres, s’unir de volonté à quelque objet comme à son bien, ou à la cause de son Bonheur, et souhaiter à quelqu’un le bien dont il a besoin. On peut aimer Dieu dans le premier sens, et son prochain dans le second. Mais ce serait impiété, ou du moins stupidité et ignorance, que d’aimer Dieu dans le second sens ; car il est essentiel à la divinité de se suffire à elle-même. [...] Et ce serait une espèce d’idolâtrie que d’aimer son prochain dans le premier sens : car c’est en Dieu seul que se trouve la puissance d’agir dans les esprits, et de les rendre heureux (ibid., p. 444).* The English translation stems from the following edition: Malebranche: *Treatise on Ethics* (Dordrecht: Kluwer, 1993). The page numbers refer to this edition.

14 – “Love is an emotion of the soul caused by a movement of the spirits, which impels the soul to join itself willingly to objects that appear to be agreeable to it.” CSMK vol. I, 356.

15 – Cf. Augustine: *On Christian Doctrine*, part I, *passim*.

uncertain concerning a feature of our mind, the best we can do is to look into ourselves and find out what this feature consists of, i.e. we had better consult our hearts, as contemporary discourse would have it. This consultation has the following form: "When I say that I love X, I find that..."

"When I say that I love my Child, or my Friend, I find that my Meaning is, that they are things I am *delighted* in; Their Being is a *Pleasure* to me.

When I say that I love God above all, I find I would express that he is my chiefest Good, and I *delight* in him above all things.

Again, when I say that I love my self, I likewise mean by it that my Being is dear, and *pleasing* to me." (18 – emphasis added)

Let me come back again for a moment to the concept of the "affirmation of ordinary life" at this point. For one of the charming features of Lady Masham's exemplification of the general idea is what a possible German translation would express quite well by using the term *Selbstbehauptung*: Lady Masham lived in the family circle together with beloved friends, like Locke himself. She lived precisely the ordinary life whose theological-philosophical justification was her main concern. But of course if we think of Locke as a very special *Hausfreund*, we can connect the concept of the social aspect of ordinary life not only to marriage and family but also to other kinds of communities within society as a whole. We can, among others, think of Spinoza's community of the free men, Leibniz' academies, the symbolic free-masonry, all of which were founded on reason and some concept of divinity. And there were various other kinds of communities too, with no such foundations at all, also questioning the importance of institutional marriage, or simply 'inviting us to redefine the concept of marriage. But following this line of thought would lead us too far from our main topic in this paper.

Returning to Lady Masham and her experimentation we can conclude that the series of her reflective experimentation leads directly to the following definition: "Love [is] only a Name given to that Disposition, or Act of the Mind, we find in our selves toward any thing we are pleas'd with;" (*ibid.*). So the unified meaning of love is a hedonistic one: we love in a simple 'Act of the Mind' the objects that make us feel pleasure. Needless to say, this

is a good Lockean idea of love. Famously, he says things “are good or evil only in reference to pleasure and pain”, and he calls *good* that “which is *apt to cause or increase pleasure, or diminish pain in us, or else to procure or preserve us the possession of any other good or absence of any evil.*” (Essay 2, 20, 2) Then he goes on to describe love as follows: “anyone reflecting upon the thought he has of the delight which any present or absent thing is apt to produce in him has the *idea we call love.*” (Essay 2, 20, 4) “[O]ur *ideas of love and hatred* are but the dispositions of the mind in respect of pleasure and pain in general, however caused in us.” (Essay 2, 20, 5, emphasis in the original)

This is not to suggest that Lady Masham simply follows Locke in her argumentation – far from it. But she clearly opts for a Locke-inspired Christian hedonism as opposed to the more speculative stance taken by Norris – even if I am not quite convinced that she successfully explains what she means by the “delight” that can be found in God:

“We love God for those Excellencies of his Nature, wherein he infinitely surpasses all that is good, or desirable in the Creature.” (22)

The main point she makes here is that although love is a simple act of the mind, it is always and naturally accompanied by *both* desire *and* benevolence. From which follows that love of God and love of creatures cannot be distinguished on the basis of an exclusive relation to either desire of unification or benevolence. Undoubtedly, she agrees with Norris – and all the Christian tradition – that love of God is a distinctive sort of love. Yet, she thinks that even this distinctive love is followed by both desire and benevolence:

“For the Perfection and Superlativeness of his Nature, makes him the Object of our Love, Desire and Benevolence, in a quite different way from Created Beings.”

When putting forward this claim she has no trouble with attributing to the lover of God *desire*, given that Norris has also stated this explicitly. What she understands by desire in this case can be summarized in the following way:

“When we are said to desire him [God], I think we mean such a Communication of his Goodness, whereby he bestows on us

any Degree of Happiness: And in this sense, we shall to Eternity desire more and more of him." (22)

The concomitant act of mind, the attribution of which to the lover of God does pose some trouble for her, is benevolence; since on Norris' account this act can only be attributed to the lovers of creatures. However, she finds her way out of this confusion ingeniously, even though some theologians might have been unwilling to accept her solution:

"Our Benevolence is limited by his perfect Nature, only to Acts of Joy and Complaisance in his Perfections, which is all we can do; But the doing of That declares, That if any thing could be added to his Perfection and Happiness, we should wish it. And therefore, as an Expression of that Benevolence, it is made our Duty to give him Praise, and as much as we can to Glorifie him." (23)

From what she said on the character of our love of God we can conclude that in final analysis it is the fact that the nature of God and our own finite nature are incomparable that makes the difference between the two kinds of love despite the concomitant acts of our mind being the same.

"We love God for those Excellencies of his Nature, wherein he infinitely surpasses all that is good, or desirable in the Creature." (22)

However, the other question is perhaps even more pressing: how can she argue for the attribution of desire to the lover of creatures, in spite of Norris' arguing against it both on biblical-theological grounds and on purely philosophical grounds? Mas-ham's starting point is again the Lockean introspection, determining what she feels to be the acts of her mind when loving her "Neighbours":

"Again, When we say, That we love our Children, or Friends; It is evident also from the Nature of the Object, that we not only wish to them as our selves, whatever we conceive may tend to continue, or improve their Being; but also, that Desire of them is a necessary Concomitant of our Love; [...] it is impossible to love the Presence, or Kindness of any thing, without desiring to possess it." (23-24)

The attribution of benevolence to the lover of creatures ("we ... wish ... to continue") poses no problem at all, because this sort of love has been construed by Norris – and Malebran-

che – in the same way. But love as desire (“desiring to possess it”) does seem to be troublesome given Norris’s Malebranchian tenet of denying all efficient causality to creatures – we have just read in Malebranche: “And it would be a kind of idolatry to love our neighbor in the first sense.” For Norris, who is a follower of Malebranche’s occasionalist views, the causality of the finite beings cannot be but “natural” or, better, “occasional”, and it is God alone whose activity has real causal efficiency: “for it is in God alone that the power is found to act in the spirits and make them happy” – as Malebranche maintains. Therefore it is God alone who merits being loved – either in an unqualified sense or, at least, with a love of desire.

4. Philosophical arguments – causality analyzed

This is a difficult philosophical situation. Masham’s way out of it is built on two basic elements of her account of love and causality in general. Concerning love she refers to her hedonistic definition of love: ‘loving something’ and ‘being pleased with something’ are interchangeably identical for her. Both of the assertions ‘we love things in which we find no Pleasure’ and ‘being pleased with a thing, we do not yet love it’ imply contradiction for her. Another consideration attached to this first one is that ‘we call different Passions by the same Name’, or to put in another way: there are other passions that complicate our love depending on the character of the respective objects of our loves.

The second basic element of her solution is her turning decidedly against Malebranche’s position concerning causality. First, she just refers the thesis “[t]hat ‘no Creature is capable of being a Good to us’ back to ‘every Man’s Experience’ that ‘confutes every Day’” (25) Her more sophisticated way of argumentation receives support from a sort of natural teleo-theology. On the one hand, she declares that we can accept as a fundamental teaching within the *Christian faith* that “we receive all our good from the Hand of God” without thereby necessarily committing ourselves to accept one of the conflicting *philosophical views* on the metaphysical nature of causality. That is, we can equally “believe the creature receives an Efficiency from God to excite pleasing Sensations in us;” and that God himself is “the immediate Author of those Pleasing Sen-

sations" "exhibiting part of his Essence to us, at the presence of the Creature". (26) We have an unquestionably true religious statement and two competing philosophical hypotheses concerning the way in which this religious statement can prove to be effective in our everyday selves and worlds, and the way they influence each other. At this point one needs some additional help to be able to choose between the two hypotheses. Lady Masham finds this help in the consideration of the careful way our sense organs have been framed by the divine workman. Almost needless to say, this line of argumentation runs parallel to Locke's work entitled *An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God*. As Lady Masham – along with John Locke – interprets the issue, it would be like a blasphemy to maintain that God provided us with such a wonderful bodily constitution without any causal efficiency linked to it.

"For if God immediately exhibits to me all my Idea's, and that I do not truly see with my Eyes, and hear with my Ears; than all that wonderful Exactness and curious Workmanship, in framing the Organs of Sense, seems superfluous and vain; Which is no small Reflection upon infinite Wisdom." (32)

To endorse the hypothesis of the creatures as only occasional causes means therefore "plainly but a complementing God with the contempt of his Works, by which we are the most effectually led to Know, Love, and Adore him." (27) The partisans of that view have no "great Opinion of their own Faculties, or a very small one of the Power, and Wisdom of God." (30) They derogue "from the Wisdom of God, in framing his Creatures like the Idols of the Heathen, that have Eyes, and see not; Ears, and hear not, &c." (31)

I have quoted Masham's own formulations extensively in order to show that the main thrust of her argumentation lies in precisely this part of her work. Just as the "affirmation of ordinary life" appears to her as a touchstone of any reliable interpretation of Christianity in general, so does the "affirmation of the ordinary constitution of the human body" as it were – with all its outer organs and inner faculties that lead human beings to know God through his works, to be delighted with this knowledge, that is to love and adore him.

I think this is the main argument that convinced her of the – probable – truth of the hypothesis as opposed to that of the occasional causes. But she offers other considerations as well, which can be taken as complements to the main one. For example, she makes use of the same natural-teleological view on the constitution of the human being when maintaining that this “curious Workmanship” that framed such a perfect constitution would necessarily lead to the supposition of a malign God defrauding his creatures by concealing from them the true reason of the functioning of the universe and the “Foundation of our Duty” (33).

She also believes that if creatures are said to be *occasional* causes “of our pleasing sensations”, then they are said to be *causes* of them, however occasional, “such Causes as are always accompanied with the Effect, and without which the Effect is not produced.” (31) Therefore, again, they merit to be loved with a love of desire.

Another reason for the extensive quotation from Lady Masham’s Lockean defense of the creatures’ real causal efficiency is that there is a passage in Norris’ comprehensive treatise on the ideal world, which can be viewed as an exact counterpart to Masham’s text, demonstrating the diametric opposition between those two world-views which Leibniz termed, in his preface to the *Nouveaux essais*, the Aristotelian and Platonic positions, respectively. If Masham’s way of reflecting upon our duties is to look at the fine constitution of our bodily senses then Norris’ answer can be gathered from the following passage:

“[...] how little art thou known, and how much less art thou in the Thoughts and Minds of Men! Plunged as they are in a Life of Sense they are Ignorant of thee, Thou first and only Intelligible, and Immers’d as they are in a Body of Flesh, they seldom think of thee who art all *Spirit* and *Truth*, [...] They take the Shadows of this Natural World for most Real and Solid things, and thy most Substantial Realities they look upon as Shadows and *Visionary* Chimera’s, [...] They are indeed United to thee by their Souls, but by their Bodies to this Sensible World, and as their Bodies are to them their principal Selves, this latter Alliance makes them Insensible of the Former. Thou art nearer to them than this World is, nay than their very Bodies are, and yet they are far Distant from thee, meer Aliens to thee, and so utterly Insensible of thee, that

they will hardly believe that thou *art*. [...] Tho' they were Cast in thy Mould, and Form'd upon thy Model, yet (ungrateful Stupidity) they seldom or never mind their Original, nor look up to the *Rock* from whence they were *Hewn*. But had Men but one clear and distinct View of thy Rich Intellectual Scene, could we but Draw the Curtain of our Mortality so far, as but once to see thee as thou art, we should [...] lose not only all Value for this Sensible World, but even *Sense* it self too, and pass along in the croud and throng of Creatures without any notice or perception of them, all fix'd and intent upon thy more ingaging Views, not minding the Bodies we see, nor feeling those we touch. We should in a manner be Dead to the Sensible World, and Alive only to thee." (10-12)

It seems that the arguments on either side are put forward in vain: they have no chance to convince the opposite party. What we can see here is the prefiguration of the antinomic structure of human thinking, which becomes the structural principle in Kant's critical period.

5. Love and perfectionism

But let me make a final point by way of a conclusion. At least from Cicero on, the history of European moral culture has been informed by the opposition between Epicurean-hedonistic views and those of the stoic-natural right theoreticians. There is a passage in Lady Masham's text that can be read as a glimpse of that opposition. She seems to interpret the essential difference between the love of creatures and the love of God as something based, in final analysis, on the old opposition in a new form. Creatures can be loved because we are pleased with their presence – while not necessarily regarding their inner merits –, whereas God must be loved on the basis of the old principle according to which it is the perfection of his nature that makes us inevitably fall in love.

"Foolish Men (too frequent Experience shows) love ardently oftentimes, without considering whether the Object of their Love be worthy of it. But *to love with the Mind and the Soul*, as well as the Heart, is not to love so; but to love with the Understanding, Rationally, as well as Passionately. And we cannot love God *with our Souls and with our Mind*, that is, with the Application of our Understandings, and with a reasonable Love, without loving him above all his Creatures; Because he is infinitely more lovely; And every ones reason, when he consults it, must always assent that he is so." (44)

If we reflect on Malebranche's text looking for the presence of the older perfectionist ideal of love we find that he makes extensive use of that natural right concept of love. "Now we must esteem and love nothing but perfection. [...] I mean that there must be the same relation between two loves as there is between the perfection or reality of the objects which excite those loves. If that proportion is missing, they do not conform to Order." (62)¹⁶

If we remember the bifurcation of the concept of love we were talking about earlier, *l'amour d'union* and *l'amour de bienveillance*, it is obvious, on the one hand, that the love of union cannot be excited but by the infinite perfection of God. On the other hand, as for the love of benevolence to be felt only towards creatures, "we love persons of merit with love *as kindness*, for we love them even when they are in no position to do any good for us. We love them because they have more perfection and virtue than others. Thus the power to do good for us, or that type of perfection which relates to our happiness – in a word, goodness – excites in us love *as union*, and the other perfections excite love *as esteem* and *as kindness*." (62)¹⁷

God is infinitely more lovable than His creatures because of his infinite perfection, and creatures must be loved according to their respective grades of perfection: "Order itself requires that we esteem and love them [the creatures] according to whatever perfection they possess, be it natural or moral, at least as much these perfections are known to us." (Art. X, 63)¹⁸ But in the final analysis even creatures must be loved with regard to the divine perfection.

"We must love and honor merit wherever we find it; for merit is a

16 – [O]n ne doit estimer et aimer que la perfection. [...] Je veut dire qu'il doit y avoir meme rapport entre deux amours qu'entre la perfection ou la réalité des objets qui les excitent : car si la proportion n'y est pas, ils ne sont point conformes à l'ordre.

17 – [O]n aime les gens de mérite d'un amour de bienveillance, car on les aime dans le temps même qu'ils ne sont point en état de nous faire du bien : on les aime parce qu'ils ont plus de perfection et de vertu que les autres. Ainsi la puissance de nous faire du bien, ou cette espèce de perfection qui a rapport à notre Bonheur ; en un mot la bonté excite en nous l'amour d'union, et les autres perfections l'amour d'estime et de bienveillance (446).

18 – L'Ordre même demande qu'on les [les créatures] estime et qu'on les aime à proportion de la perfection soit naturelle, soit morale qu'elles possèdent, du moins autant que ces perfections nous sont connues (447).

personal perfection, which must govern our love as esteem and as kindness. But it must not always govern the magnitude and quality of our duties. On the contrary, we must render many duties to our Prince, to our father, or to those in authority, for authority is necessary to conserve order in states, order being the most estimable thing in the world. But the honor we render to authorities, the love we bear toward them, must terminate only in God: *It is to God, and not to man*, says St. Paul [*Ephesians* VI:7], to whom is related the honor we render to power, since power to act is found only in God." (63)¹⁹

Not only does the love of the son towards his father terminate in God but also the other way around:

"The father loves his son, of course; but he would rather love to see him deformed than to see him misgoverned in his ways. He would rather see him sick, dead or hung on a gallows than to see him dead to the eyes of the One who has never had a more agreeable sight than that of His only Son hung on a cross to re-establish Order in the universe." (61)²⁰

Malebranche's view could hardly be farther from Lady Masham's, who defines her love of children with the delight, the pleasing sensation she feels in their presence. Her Christian-hedonistic worldview with a remnant of perfectionism could hardly be farther from his Christianized stoic, and thoroughgoing perfectionist world-view. They also seem antinomic in character. Kant cannot be said to have developed an ethical theory that overcomes this antinomy; his ethics is decidedly Malebranchian. However, there is another philosopher whose concept of love can be interpreted as somewhere in between the Masham-Locke and the

19 – *Il faut aimer et honorer le mérite partout où on le trouve : car le mérite est une perfection personnelle, qui doit régler l'amour d'estime et de bienveillance. Mais il ne doit pas toujours régler la grandeur et la qualité des devoirs. Il faut au contraire rendre beaucoup de devoirs à son prince, à son père, à tous ceux qui ont l'autorité : car l'autorité est nécessaire pour conserver dans les États l'ordre, qui est la chose du monde la plus estimable. Mais l'honneur qu'on leur rend, l'amour qu'on leur porte, doit se terminer à Dieu seul. Sicut Domino et non hominibus dit Saint Paul (Eph 6,7). C'est à Dieu et non à des homes que se rapport l'honneur qu'on rend à la puissance, car la puissance d'agir ne se trouve qu'en Dieu (448).*

20 – *Le père aime son fils : mais il aimerait mieux le voir malade, le voir mort, le voir attaché au gibet, que de le voir mort aux yeux de celui, qui n'a jamais eu de spectacle plus agréable que celui de son Fils unique attaché en croix pour rétablir l'ordre dans l'univers (445).*

Malebranche-Norris views. Leibniz wrote a letter to Pierre Coste (4 July, 1706) thanking him for sending the translation of Lady Masham's book. I can but hint at the Leibnizian concept which I have analyzed elsewhere.²¹ In this letter, Leibniz, the polite *courtier*, expresses his agreement with the most general thesis of Lady Masham:

"My idea is much the same as that of the author whom you present us now in French, in so far as he says that the hypothesis of R. P. Malebranche on the occasional causes cannot have here a great influence on the praxis."²²

He even continues by saying that as far as the moral questions of how to love God and the creatures are concerned, his own hypothesis on the pre-established harmony has not much more to say than any other hypothesis. He adds to this a review of the debate on the concept of *amour pur* introduced by the Benedictine Father Lamy, and he ends up maintaining that all the troubles with the concepts and the bifurcations of love had their origin in the complete absence of a definition of love or in an incorrect definition. He insists that the correct definition of love is what he himself gave in the famous preface to the *Codex Juris Gentium Diplomaticus*.

"There I have explained this problem, how we can love God above all things and with a non mercenary love, and yet relating everything to our own good following the property of the human nature. The main point is that 'to love' is nothing but to come to find our pleasure in the felicity or perfection of others. This definition shows up clearly that separating love of the others from our proper good is just forging a chimera."²³

21 – "Leibniz on Love" in (eds.) G. Boros, M. Moors, H. De Dijn, *The Concept of Love in Modern Philosophy: Descartes to Kant*, op. cit., pp. 29-40.

22 – *Je suis fort du sentiment de l'Auteur que vous nous donnés à present en François, lorsqu'il dit que l'Hypothèse du R. P. Malebranche sur les causes occasionnelles ne peut pas avoir icy une grande influence dans la pratique.* G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften* 3, (edited by Gerhardt, Hildesheim: Olms, 2008), p. 382. The translation is mine.

23 – *J'y explique ce Probleme, comment on peut aimer Dieu sur toutes choses et d'un Amour non mercenaire, et rapporter tout cependant à son propre bien, suivant le propriété de la Nature humaine. C'est qu'Aimer n'est autre chose qu'estre porté à trouver son plaisir dans la felicité ou perfection d'autrui, et cette définition fait voir, que séparer l'amour d'autrui de son bien propre, c'est forger un chimaire.* (ibid., 384).

Leibniz's proposal is to retain the concept of pleasure in the definition of love, reinforcing at the same time the role of perfection as the criterion of the legitimacy of feeling pleasure. In this way he obtains a gradual ascension from the love of creatures to the love of God without necessarily introducing a formal bifurcation: love of benevolence and love of desire are distinguished only as a consequence of the different grades of perfection of their respective objects. That this would have been regarded as a solution to the love-problem by any of the participants of the virtual discussion, is hard to believe; nevertheless this question must remain open now.

It may not be an exaggerated interpretation of Lady Masham's and Leibniz's text to link the above series of textual evidences to one of the results of the larger scale analyses in Taylor's *Sources of the Self*. Obviously, it is the "affirmation of ordinary life" that makes itself felt in the passages quoted and interpreted above. Many point Charles Taylor makes prove to be quite useful in smaller-scale analyses such as the one we have been trying to accomplish. I think he is perfectly right when he writes:

"What is important for my purpose is this positive side, the affirmation that the fullness of Christian existence was to be found within the activities of this life, in one's calling and in marriage and the family. The entire modern development of the affirmation of ordinary life was, I believe, foreshadowed and initiated, in all its facets, in the spirituality of the Reformers. This goes as much for the positive evaluation of production and reproduction as for the anti-hierarchical consequences of the rejection of sacramental authority and higher vocations."²⁴

Gábor Boros

24 – Taylor, *Sources of the Self*, p. 218.



L'ENTENTE INTERCULTURELLE À L'ÂGE ÉCOLOGIQUE

La pensée de Charles Taylor s'est élaborée dans la confrontation au phénomène du multiculturalisme propre aux sociétés qui ont connu de fortes immigrations ; l'expérience quotidienne du multiculturalisme de certaines mégapoles et plus largement, par exemple, du Canada, est loin d'être celle de toutes les sociétés actuelles. Mais même dans les sociétés dans lesquelles cette expérience n'est pas immédiate, on considère que la globalisation appelle néanmoins une compréhension réciproque entre les cultures. Dans les deux cas, cette compréhension est en général simplement destinée à permettre une meilleure communication destinée à faciliter le commerce, et non à comprendre l'autre en tant que tel. C'est pourquoi, comme y invite Fred Dallmayr, il convient de distinguer deux niveaux, respectivement faible et fort, de compréhension. Le premier vise à assurer une « stratégie pragmatique de communication » et les conditions d'un « discours moral universel » afin de penser les conditions formelles capables d'assurer une communication correcte. Une véritable compréhension, un véritable « dialogue herméneutique éthique », vise en revanche à comprendre des modes de pensée et d'être, des styles de vie, étrangers¹. Quelle en serait la nécessité ?

Il est assurément possible de s'intéresser à des modes étrangers et singuliers de vie et de pensée à titre ethnologique. Mais une telle entente n'a en elle-même rien de nécessaire. Elle peut également répondre à une demande de reconnaissance, mais cette entente n'est pas non plus absolument nécessaire, puisque certai-

1 – F. Dallmayr, “Modalities of Intercultural Dialogue”, in *Cultural Diversity and Transversal Values : East-West Dialogue on Spiritual and Secular Dynamics*, Paris, Unesco, 2006, p. 79, et voir p. 80 : “In ethical-hermeneutical dialogue, partners seek to understand and appreciate each other's life stories and cultural backgrounds, including cultural and religious (or spiritual) traditions, storehouses of literary and artistic expressions, and existential agonies and aspirations. It is in this mode that cross-cultural learning most importantly takes place”.

nes cultures bénéficient déjà de cette reconnaissance. En revanche, aussi trivial que soit le constat, il me semble qu'une entente est aujourd'hui nécessaire à toutes les cultures à propos d'une question précise : la question écologique. La nécessité d'une telle entente tient au fait que les questions de cet ordre ne peuvent être traitées localement. Je pense évidemment à des questions comme celles que posent, par exemple, la pollution des océans dont témoigne la constitution de continents de déchets plastiques dans l'Atlantique et, dans le Pacifique, de ce que les Américains appellent le GPGP ou le "Great Pacific Garbage Patch", à la pollution des animaux qui peuplent ces océans, et plus largement de l'eau, ou encore à celle posée par l'accélération de la réduction de la biodiversité du fait des hommes. Car la difficulté de ces questions tient encore à ce qu'elles sont envisagées en des termes différents selon les cultures. Pour ne prendre qu'un exemple, on a ainsi pu arguer de la coutume japonaise de consommer la baleine pour justifier sa chasse, quitte à la menacer d'extinction... Il convient ici de commencer par revenir à ce qui conditionne en général l'entente d'une autre culture, pour, dans un second temps, appliquer la réflexion à la question écologique afin, dans un troisième et dernier temps plus bref, de pointer les limites de ce qui peut être attendu d'une entente interculturelle.

Dans "Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes", Taylor estime que le modèle gadamérien de la conversation constitue le cadre à l'intérieur duquel il nous faut penser l'entente interculturelle². À quoi tient la possibilité de l'entente en général ? L'entente d'un autre, c'est-à-dire le fait de le *comprendre*, voire de s'entendre, de s'*accorder* avec lui, présuppose une *écoute*. Sur quoi repose l'écoute d'une culture qui nous est culturellement étrangère ? Apparemment sur la même chose que l'écoute d'un autre individu en tant qu'il diffère de moi. Ce sont 1) les différences internes à une identité donnée, individuelle ou culturelle – des différences qui l'empêchent de se considérer elle-même comme évidente –, 2) l'ampleur de ces différences, et

2 – Voir Charles Taylor, "Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes", in *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, J. E. Malpas, U. Arnschuld et J. Kertscher éd., Cambridge, MIT Press, 2002, p. 280.

3) l'expression qui leur est accordée ou, au contraire, refusée, qui disposent une identité donnée à s'ouvrir à une altérité, c'est-à-dire ouvrent l'espace d'une possible hospitalité et, ainsi, d'une compréhension. Par « différence », j'entends à la fois les creux ou le vide, et les tensions qui habitent une identité donnée. On pourrait être tenté de concevoir ces écarts en termes classiques de finitude, mais la finitude ne dit pas nécessairement les différences internes, ou n'implique pas nécessairement de les concevoir en termes de *distensio animi* au sens temporel qu'Augustin donne à cette expression³.

Autrement dit, c'est parce que « je suis un autre », pour reprendre la célèbre formule, parce que je suis des autres, que je suis moi-même une pluralité de pulsions, d'aspirations..., qu'il m'est possible de m'interroger sur l'altérité d'un autre et de l'accueillir. Il me semble que c'est cette expérience, que je dirais existentielle, qui est susceptible de fonder ou de donner sa consistance à l'injonction intellectuelle des Lumières, et en particulier kantienne, selon laquelle il faudrait toujours chercher à se mettre en pensée à la place de l'autre – une injonction dont le pluralisme politique défendu par la démocratie est une expression. L'entente, la rencontre, ne peut donc avoir lieu entre des entités closes, substantiellement autosuffisantes, mais seulement entre des identités qui sont problématiques à elles-mêmes, non seulement fluentes, mais poreuses, et qui ne sauraient surmonter cette problématique par une reconnaissance qui viendrait les conforter dans leur être.

Aux yeux de Merleau-Ponty dont je m'inspire ici, ce sont ces différences qui excluent la possibilité de saisir, par exemple, « la » vérité de Descartes ou d'un philosophe donné⁴. Et, comme il le suggère lui-même, ce que dit Merleau-Ponty de Descartes vaut des cultures. Ainsi, ce que nous serions susceptibles d'entendre, ce que nous gagnerions à entendre, par exemple dans la « littérature pensante » de la Chine, ce sont d'autres rapports à l'être, des rapports qui se sont déployés dans des directions données, mais qui sont restés des possibilités humaines inaccomplies dans notre

3 – Augustin, *Confessions* XI, 26, 33, 14, 326 sq.

4 – Merleau-Ponty, « Partout et nulle part », in *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1965, p. 182.

culture⁵. Ces écarts font aussi qu'une même culture, ou, dans un langage gadamérien, une même tradition, est plus diverse qu'on ne l'admet souvent. Comme l'avance Merleau-Ponty dans *Les philosophes célèbres*, Nietzsche nous aurait ainsi appris à appréhender les Grecs dans la polarité d'Apollon et de Dionysos, ou Chestov à penser l'Europe dans celle d'Athènes et de Jérusalem... Mais il y a différences et différences, car la thèse est plus facile à concevoir lorsqu'il s'agit de penser un dialogue interculturel entre des cultures ou des visions du monde voisines, en particulier si leurs langues appartiennent à une même famille.

Certains paradigmes culturels peuvent en revanche paraître incommensurables et rendre très douteuse la possibilité de ce que Gadamer appelle une fusion des horizons. L'objection peut encore se dire dans les termes d'une distinction fine entre deux genres d'expériences de l'étranger que Bernhard Waldenfels invite à ne pas confondre. Dans *Der Stachel des Fremden*, ce dernier distingue en effet deux modalités de l'*Ausgrenzung* (dé-limitation) entre le propre et l'étranger. La première répond à l'expérience de l'étranger que fait un historien lorsqu'il interroge le passé révolu de sa propre culture : ce passé est en effet le sien tout en n'étant plus le sien ; la connaissance de ce passé appelle un travail d'appropriation que permet l'appartenance de l'historien à une même tradition historique et langagière. Là,

« il y a d'abord des limites que l'on a et dont on hérite, dans le cadre de nos actions et de nos entreprises. Ici, il s'agit des limites d'un champ, que ce soit celui d'une action, d'un discours ou d'une perspective (*Gesichtsfeld*). Ces limites peuvent être repoussées, élargies ou rétrécies, mais il est impossible de les franchir. Elles nous accompagnent comme notre propre ombre, comme les horizons auxquels se bornent notre regard [...]. La délimitation correspond à la différence entre *ici* et *là-bas*, entre *maintenant* et *jadis* ou *demain* »⁶.

Vérité et méthode avance en ce sens que lorsque « notre conscience historique se transporte dans des horizons historiques, cela ne

5 – *Ibid.*, p. 200.

6 – Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1991, p. 31, et, dans le même sens, « Réponse à l'autre. Éléments d'une phénoménologie responsive », in *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, E. Escoubas et B. Waldenfels éd., Paris, L'Harmattan, 2000, p. 359 sq.

signifie pas qu'elle s'évade dans des mondes étrangers sans rapports avec le nôtre »⁷.

L'ethnologue fait une tout autre expérience de l'étranger lorsqu'il rencontre une autre culture : il fait, écrit Waldenfels, l'expérience de l'étrangèreté : non plus d'une *Fremdheit*, mais d'un *Fremdartige*. On pourrait croire que la compréhension d'une autre culture est interdite à celui qui n'appartient pas à la tradition de cette culture⁸. Mais une telle croyance repose en réalité sur un double présupposé. L'inconsistance du premier présupposé, le plus évident, qui voudrait que la compréhension implique l'appartenance à une même tradition langagière et historique, est patente au regard du contre-exemple donné par Elmar Holenstein : la compréhension et l'acquisition d'une langue donnée par l'enfant. Comme l'avance Holenstein dans *Entente culturelle* :

« Ils [les enfants] ne peuvent s'appuyer sur aucune tradition susceptible de leur permettre d'intégrer des éléments nouveaux »⁹.

Le second présupposé tient à l'idée, romantique et très communément répandue, qui voudrait que la compréhension signifie la transparence absolue de l'autre, l'abolition de toute obscurité, de toute différence, et, de ce fait, de la différence même entre celui qui comprend et celui qu'il cherche à comprendre. À cet égard, c'est une suggestion de Heidegger qui me semble devoir être toujours rappelée : « Comprendre, c'est laisser être l'inexplicable en tant que tel »¹⁰. Waldenfels décrit l'expérience de l'étrangèreté dans les termes suivants :

« Au-delà, il y a des limites que l'on *franchit*, dans la mesure où, en pénétrant un autre ordre, on change et saute au-dessus de son

7 – Gadamer, *Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1990, tome 1, p. 309 – la pagination allemande figurant dans la traduction de P. Fruchon, G. Merlio et J. Grondin, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996.

8 – Sur la possibilité de penser l'entente interculturelle à partir de Gadamer, voir J.-C. Gens, « *Vérité et méthode* et la question de la compréhension interculturelle », in *Fifty Years after H.-G. Gadamer's Truth and Method*, R. Dottori éd., *Yearbook of Philosophical Hermeneutics* 5/ 2012, p. 239-252.

9 – Elmar Holenstein (1985), *Entente culturelle*, trad. Ch. Jeanson, Paris, Cerf, 1999, p. 20.

10 – Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, *Gesamtausgabe* 39, S. Ziegler éd., Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1980, p. 247, trad. F. Fédier, J. Hervier, *Les hymnes de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1988, p. 227.

ombre. Là, il s'agit de *senils* qui ne nous accompagnent pas comme les lignes délimitant l'horizon. Ce sont des zones frontalières dans lesquelles nous séjournons, où nous hésitons, devant lesquelles nous reculons d'effroi, ou que nous franchissons. Cette délimitation conduit à différencier *en deçà* et *au-delà*. Ce qui attire et effraie au-delà du seuil n'appartient plus au jeu des possibilités qui nous sont propres, mais relève d'une provocation de notre liberté par quelque chose d'étranger qui n'a pas sa place dans l'ordre régnant habituel »¹¹.

En d'autres termes, l'expérience de la *Fremdheit* est relative à des *contenus* et des *champs expérientiels*. Dans ce cadre, l'étranger, qui excède le champ du propre ou du familier, n'est pourtant que l'un des deux termes de la polarité qui est, pour ainsi dire, celle d'Hestia et d'Hermès. Car c'est par rapport à cet étranger que le propre se définit en tant que tel. L'expérience du *Fremdartige*, la seconde délimitation entre le propre et l'étranger, est en revanche relative à des *structures* et des *ordres expérientiels*¹².

Comme l'appropriation de l'étranger est ici impossible, la tentation serait de penser que la compréhension de l'autre impliquerait la désappropriation de soi. Autrement dit, à l'appropriation qui supprime l'altérité de l'étranger, répondrait la désappropriation qui tente vainement de remédier à cette suppression en plaçant l'autre à la place du propre ; car, comme le remarque Waldenfels, « le bouddhiste européen reste un Européen qui s'est converti au bouddhisme » – l'ethnocentrisme étant simplement inversé. Les deux termes de l'alternative présupposent la séparation entre l'intérieur et l'extérieur¹³, leur extériorité réciproque, et conduisent à un effacement de la différence entre le propre et l'étranger. Comment penser un « dialogue », c'est-à-dire une « rencontre », entre des cultures et, ou, de pensées appartenant à des structures expérientielles étrangères, et qui se soustraient de ce fait à une appropriation ? Plus encore, comment penser une

11 – Bernhard Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1991, p. 31, qui renvoie en note à l'exemple de l'initiation telle que la décrit Mircea Eliade, en tant qu'elle engendre « une modification ontologique de l'ordre de l'existence ».

12 – *Ibid.*, p. 59.

13 – *Ibid.*, p. 61 et 63.

entente interculturelle en ce qui concerne les questions posées par la crise écologique ?

La crise écologique tient à la puissance inouïe de l'intervention dont l'homme est capable dans les phénomènes naturels grâce aux technosciences qui se sont déployées en Occident et que toutes les autres grandes cultures se sont depuis appropriées. Ce déploiement est corrélé à la manière dont l'homme occidental moderne a pensé sa relation à la nature, à la manière dont il conçoit la « différence anthropologique », c'est-à-dire à la façon dont il s'est lui-même pensé ; sans qu'il nous soit possible d'y revenir ici, il faut en particulier corréler l'éloignement à l'égard d'une nature désenchantée à celui de l'homme moderne à l'égard de son propre corps, à que Taylor appelle de manière plus tranchée le phénomène progressif de son « excarnation »¹⁴. Mais c'est la confrontation des conceptions qu'il se fait de lui-même et de sa relation à la nature d'une part, et la manière dont d'autres cultures conçoivent ce double rapport, à soi et à la nature, d'autre part, qui est le plus à même de permettre d'en interroger la pertinence et, ainsi, d'engager un dialogue interculturel à ce propos. Deux voies s'offrent pour entreprendre une telle confrontation : celle qui tenterait de dégager par une analyse structurale systématique les différents conceptions possibles de cette relation, et celle qui partirait de la diversité empirique des cultures.

La première a en particulier été tentée par Philippe Descola dont *Au-delà nature et culture* propose ainsi de ramener les différentes façons de penser le rapport entre humains et non humains à quatre grands schèmes : l'animisme, le totémisme, le naturalisme et l'analogisme. Mais, indépendamment de la difficulté de ce genre d'analyses à ne pas en rester à une perspective eurocentrée, ces schèmes – qui organisent la manière dont nous pensons le rapport entre humains et non humains, et donc différentes manières d'habiter le monde « comparables aux *Umwelten* » analysés par von Uexküll – ne recouvrent pas les différences entre les cultures ; comme le précise lui-même Descola :

14 – Voir Taylor, *A Secular Age*, Belknap Press of Harvard University Press, 2007, trad. P. Savidan, *L'âge séculier*, Paris, Seuil, 2011, en particulier, p. 1043-1045.

« Les exemples de coexistence sont nombreux dans le monde. En Asie du Sud-Est, les systèmes animiques et les religions analogiques de type chinois, ou encore le bouddhisme, coexistent fréquemment »¹⁵.

Pour en rester à ce dernier exemple, la culture japonaise se caractérise en effet par une articulation entre un shintoïsme animiste et le bouddhisme..., mais on pourrait aussi bien penser à la société médiévale européenne dans laquelle s'enchevêtreraient le naturalisme et l'analogisme. L'intérêt d'analyses structurales de ce genre reste limité eu égard à notre question. Une autre voie pour penser un dialogue entre les cultures est néanmoins suggérée par l'une des figures majeures de l'écologie profonde qui aborde directement la question du dialogue interculturel : John Baird Callicott.

Dans sa contribution intitulée « Multicultural Environmental Ethics » (2001), Callicott avance qu'il y a trois manières de concevoir la possibilité d'une entente, c'est-à-dire non seulement d'une écoute et d'une compréhension, mais d'un accord, puisque c'est à des accords qu'il est nécessaire de parvenir à propos des questions posées par la crise écologique. L'entente pourrait d'abord émerger d'elle-même au terme des négociations entre les diverses cultures, c'est-à-dire de l'interaction, sur le modèle du fonctionnement des écosystèmes. Cette approche pourrait être qualifiée d'écologique dans la mesure où un état équilibré et harmonieux ne serait pas imposé de l'extérieur, mais émergerait graduellement par la négociation des différences entre les cultures du monde global qui conserveraient chacune leur identité, comme la conservent les membres d'un écosystème. Mais Callicott se démarque d'un tel modèle pour deux raisons. D'abord car lorsque cet équilibre et cette harmonie sont atteints dans la nature, c'est au prix de luttes et de souffrances considérables, et en second lieu car il n'y a de réelles négociations qu'entre des puissances égales, alors que parmi les cultures certaines sont dominantes et d'autres dominées.

Une seconde façon de penser l'accord, c'est de le considérer non plus comme émergeant du « bas », mais comme imposé par le haut, et, en l'occurrence, par une culture dominante. Une

15 – « L'animisme est-il une religion ? » Entretien avec Ph. Descola, *Sciences humaines. Les grands dossiers* n° 5, déc. 2006- février 2007.

telle approche est qualifiée par Callicott d'absolutiste ou d'hégémonique, dans la mesure où elle prétend qu'il n'y a qu'une seule conception « objective » du monde qu'elle estime représenter, et donc un seul éthos possible, aussi bien social qu'environnemental. Homogénéisante et arrogante, elle n'envisage pas que d'autres cultures soient susceptibles de contribuer à une éthique environnementale globale. Pour le dire dans les termes de l'historien et écrivain hindou Ramachandra Guha cité par Callicott, « les nouveaux missionnaires environnementaux » sont convaincus que « les biologistes savent tout, et que les habitants de la forêt ne savent rien »¹⁶.

Callicott défend une troisième approche qui se situerait entre les deux précédentes et qui part de la condition à la fois une et multiple de l'existence humaine : *multiple* du fait de la diversité des cultures dans laquelle cette existence se déploie, et *une* du fait non seulement de l'appartenance des hommes à une même espèce, mais de la constitution progressive d'un « village global ». Il invite à penser cette unité dans la multiplicité à partir du modèle de la performance musicale d'un orchestre dans lequel « chaque musicien a sa propre partition. Le chef d'orchestre [ayant] une grande partition qui inclut et coordonne toutes les parties de l'orchestre ». Les conceptions hégémonique et écologique correspondraient respectivement à la situation où l'un des instruments prendrait le dessus sur les autres, et à la situation où, comme lors d'un événement musical aléatoire – la musique de jazz improvisée par exemple –, un thème musical commun est susceptible d'émerger, mais sans aucune garantie.

« L'approche orchestrale répond à la dualité paradoxale de l'humanité à laquelle nous sommes confrontés pour la première fois. [...] nous sommes simultanément membres d'au moins deux cultures : une culture régionale traditionnelle et la nouvelle culture globale, internationale. Pour parvenir à une cohérence et une coordination orchestrale en ce qui concerne la politique environnementale, je suggère de commencer par établir une éthique environnementale internationale ou globale articulée dans [la langue et la vision du monde commune à] la culture éclectique globale internationale, puis de chercher de quelle manière cette éthique serait susceptible

16 – Ramachandra Guha, « Deep Ecology Revisited », in J. B. Callicott éd., *The Great New Wilderness Debate*, The University of Georgia Press, 1998, p. 273.

d'être reliée aux nombreuses éthiques environnementales spécifiques à telle ou telle culture, que cette éthique internationale est supposée unifier et coordonner, en un mot orchestrer »¹⁷.

La question est de savoir quel genre de discours commun serait susceptible de fonder une éthique environnementale globale. Callicott suggère que le seul discours universellement compris et accepté, c'est celui de la science postclassique actuelle qui a abandonné le paradigme mécaniste. C'est cette science qui fonderait une éthique environnementale globale comme celle qui est énoncée par la « Charte mondiale pour la nature » des Nations Unies de 1982, ou plus récemment par la « Charte de la terre » élaborée par une commission internationale présidée par Steven Rockefeller qui est un des répondants au *Multiculturalisme* de Charles Taylor¹⁸. On peut néanmoins se demander si Callicott ne se fait pas une idée trop naïve de ce qu'il est possible d'attendre de la science occidentale destinée à fonder l'éthique qu'il appelle de ses vœux. Callicott considère en effet que la science « postclassique » s'est radicalement transformée à deux égards : quant à sa teneur et quant à ses implications éthiques.

Quant à sa teneur, la fin de « Multicultural Environmental Ethics » invite d'abord à considérer la science (post-)moderne non pas comme « l'infailible parole de Dieu », mais comme un « grand récit », comme un ensemble d'histoires « plus crédibles » que celles qui sont préscientifiques ou ignorent la science – ce qui est au fond une thèse poppérienne. Callicott estime par ailleurs qu'il n'y a plus de sens à considérer la science d'aujourd'hui comme plus américaine qu'indienne, dans la mesure où elle devient internationale ou dans la mesure – ce qui n'est pas la même chose – où les cultures du monde s'occidentalisent. Plus encore et enfin, le terme de science devrait être entendu en un sens large pour englober le savoir aussi bien d'Einstein que d'Al-Biruni. Seulement Al-Biruni est loin d'avoir été un « habitant de la forêt » pour reprendre l'expression de Ramachandra Guha. Callicott défend enfin la thèse

17 – J. B. Callicott, "Multicultural Environmental Ethics", in *Daedalus. The Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Cambridge, Fall 2001, 130/n° 4, p. 77-97.

18 – Sur la réponse de Steven Rockefeller, voir Taylor, *Multiculturalisme* (1992), Paris, Champs Flammarion, 1997, p. 115-129.

selon laquelle il faudrait instaurer « une interaction dialectique entre la science post-classique et les systèmes de connaissances locaux »¹⁹ – une interaction à laquelle il pose néanmoins une limite dans la mesure où certains savoirs locaux, comme celui qui voudrait que la poudre de rhinocéros est un aphrodisiaque, relèvent de superstitions.

Quant aux implications éthiques de la science postclassique, l'idée qu'il se fait de cette seconde transformation est plus naïve. À ses yeux, la science postclassique mettrait l'accent sur la « coopération » et non sur la « conquête », ce qui n'est pas faux, mais Callicott suppose que cette science pourrait se défaire de la visée des technosciences classiques, c'est-à-dire du projet de la science depuis le début des Temps modernes. Peut-on imaginer par exemple qu'un dialogue « scientifique » se substitue aux pratiques des industries pharmaceutiques qui n'intègrent pas, mais s'approprient en les brevetant, de plus en plus de savoirs traditionnels ? Au fond, la question est évidemment aussi de savoir jusqu'où une « science », c'est-à-dire un savoir théorique est susceptible de fonder une « éthique ».

Cette thèse semble considérer que l'entente interculturelle aurait ainsi à sa disposition une langue qui permettrait de faire, pour ainsi dire l'économie, de la constitution progressive d'une langue commune susceptible, comme le suggère Taylor²⁰, de laisser s'énoncer les modes de pensée de plusieurs cultures. Mais la difficulté est simplement déplacée. Elle tient au fait que les savoirs des « habitants de la forêt » ne sont pas déconnectés d'un mode d'être ou d'exister. En d'autres termes, comment penser une relation dialectique entre les savoirs locaux ascientifiques et la science postclassique dans la mesure où ces connaissances ne se situent pas au même niveau. Plus problématique : Callicott ajoute que les nombreuses images, métaphores et symboles des visions traditionnelles du monde sont susceptibles de permettre une vulgari-

19 – Callicott prend, entre autres, l'exemple de l'efficacité du système d'irrigation géré par des brahmanes à Bali. Démantelé par les adeptes de la révolution verte qui y voyaient un « culte » du riz, ce système a été rétabli après la faillite de celui, scientifique, que ces adeptes lui avaient substitué.

20 – Voir Charles Taylor, "Understanding and Ethnocentricity", in *Philosophy and Human Sciences, Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, 1985, p. 125.

sation du « grand récit écologique », ce qui voudrait tout de même dire une subordination des savoirs locaux traditionnels, leur relève par la science postclassique. Enfin, si les savoirs locaux traditionnels devaient se voir repris dans, ou intégrés à une science globale théorique, cela ne voudrait-il pas dire que le dialogue interculturel se jouerait au niveau des savoirs scientifiques théoriques, là où, précisément, la diversité des cultures tend à s'effacer ?

Ou alors, ne faut-il pas au contraire admettre que ce dialogue est voué à se jouer au niveau de ce que l'on appelle des valeurs – la science moderne étant une valeur parmi d'autres – ces valeurs correspondant à des modes d'être, y compris à l'égard de la nature ? C'est du moins la thèse, par exemple, du philosophe chinois Tu Wei-ming qui réinterroge d'une part la dimension religieuse du confucianisme, c'est-à-dire critique sa réduction à un humanisme sécularisé, et d'autre part sa possible contribution à un nouvel âge de l'humanité, et c'est peut-être là où un Occidental est susceptible de se voir mis en question dans son identité par l'étrangèreté d'une autre culture.

Dans sa contribution intitulée "The Ecological Turn in New Confucian Humanism: Implications for China and the World", Tu Wei-ming défend ainsi l'idée selon laquelle il nous faudrait passer de l'anthropocentrisme à un « anthropocosmisme », ce qui impliquerait l'avènement d'un humanisme essentiellement différent de celui qui est communément défendu par la pensée européenne moderne²¹. Tu Wei-ming invite ainsi à retrouver la dimension non seulement « humaine », mais cosmique de notre existence, et il cite dans ce contexte l'*Inquiry on the Great Learning* of Wang Yangming

21 – Tu Wei-ming, "The Ecological Turn in New Confucian Humanism: Implications for China and the World", in *Daedalus. The Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Cambridge, Fall 2001, 130/4, 253 ("When we see a child about to fall in the well, we cannot help a feeling of alarm and commiseration. This shows that our humanity (*ren*) forms one body with the child [...] When we observe the pitiful cries and frightened appearances of birds and animals about to be slaughtered, we cannot help feeling an 'inability to bear' their suffering. This shows that our humanity forms one body with birds and animals [...] When we see plants broken and destroyed, we cannot help a feeling of pity. This shows that our humanity forms one body with plants. It may be said that plants are living things as we are. Yet even when we see tiles and stones shattered and crushed, we cannot help a feeling of regret. This shows that our humanity forms one body with tiles and stones").

(1472-1529) – connu et étudié au Japon sous le nom de O Yomei. Wang Wangming, qui considère « le Ciel et la terre et la multitude des choses comme un seul corps », comme une « famille », élargit la perspective antérieurement ouverte par Mencius en décrivant ainsi la manière dont le grand homme parvient à entrer en une « résonance sympathique » avec cette famille :

« Lorsque nous voyons un enfant sur le point de tomber dans un puits, nous ne pouvons nous empêcher d'éprouver de l'inquiétude et de la compassion. Ceci montre que notre humanité (*ren*) ne forme qu'un seul corps avec l'enfant. [...] Lorsque nous remarquons les cris pitoyables et apeurés d'oiseaux et d'animaux sur le point d'être abattus, nous ne pouvons pas supporter leur souffrance. Cela montre que notre humanité ne forme qu'un seul corps avec les oiseaux et les animaux. [...] Lorsque nous voyons des végétaux brisés et saccagés, nous ne pouvons pas nous empêcher d'éprouver de la pitié. Ceci montre que notre humanité ne forme qu'un seul corps avec les plantes. On pourrait dire que les plantes sont des êtres vivants comme nous. Maintenant, même lorsque nous voyons des tuiles et des pierres brisées, nous ne pouvons nous empêcher d'éprouver du regret. Ceci montre que notre humanité ne forme qu'un seul corps avec les tuiles et les pierres »²².

On peut concevoir que des tuiles brisées ou une toiture effondrée engendre de la tristesse, car dans la mesure où celle-ci concerne des œuvres humaines, elle ne concerne pas quelque chose qui est étranger à l'humain ; en revanche, l'idée d'une parenté ou communauté avec des pierres est au premier abord étrange. Mais l'étrangeté des pierres ou d'une montagne se dissout néanmoins si elles étaient entendues – conformément à la suggestion, par exemple, de l'*Almanach d'un comté des sables* d'Aldo Leopold – comme des éléments de la biosphère à laquelle appartiennent les hommes. Mais pour Tu Wei-ming cela signifie encore qu'il est nécessaire de retrouver un sens de la transcendance, c'est-à-dire une dimension « religieuse » qui est plus proche de ce que Jaspers entendait par ce terme que de son acception chrétienne.

22 – Wang Yangming, *Inquiry on the Great Learning*, in Wing-tsit Chan, trad. in *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963, p. 659-660.

C'est en ce sens que – dans une certaine proximité avec Schleiermacher – il en appelle à une « nouvelle théologie »²³ fondée sur la reconnaissance de notre dépendance à l'égard de la nature, sur un « sens du respect et de révérence face à l'univers ». À ses yeux, un Européen, aussi bien un créationniste qu'un évolutionniste, doit également pouvoir reconnaître le fait que nous devons notre existence à celle du Ciel, de la Terre et de la multitude des choses²⁴. Et il est vrai que, bien que l'on n'y trouve pas un sens analogue de la transcendance, même un darwinisme comme celui d'Ernst Haeckel en convient d'une certaine manière. Dans son célèbre *Les énigmes de l'univers*, Haeckel voit en effet dans l'« admiration muette », la « crainte respectueuse », le « recueillement », accompagnant l'investigation des lois de la nature, l'expression de la véritable religion destinée à être célébrée par « l'église moniste », c'est-à-dire matérialiste, dans les temples jusqu'alors voués à des cultes qui, comme le christianisme, « méprisaient » la nature et la terre²⁵. Qu'en est-il des limites de ce qu'il est possible d'attendre d'un dialogue interculturel ?

L'expérience montre que, malgré leur porosité, les cultures comme les individus sont susceptibles de s'enfermer dans le confort de leurs certitudes ou du sentiment de leur suffisance, c'est-à-dire que le souci d'entendre ou de comprendre est très variable, et c'est la raison pour laquelle la rencontre d'autres cultures ne conduit pas nécessairement à mettre en question sa propre culture. C'est au contraire exceptionnellement, par exemple chez Montaigne, que la découverte du Nouveau Monde aux 16 et 17^e siècles a conduit à une telle interrogation. C'est aussi ce qui fait l'inconsistance des analyses qui en restent à élaborer des procédures destinées à permettre la communication, ou des méthodes destinées à assurer la compréhension.

Mais à supposer même que la conscience de la porosité de sa propre identité, pousse à un dialogue interculturel, il semble que

23 – Tu Wei-ming, "The Ecological Turn in New Confucian Humanism: Implications for China and the World", *op. cit.*, p. 255.

24 – *Ibid.*, p. 256.

25 – Haeckel, *Die Welträtsel*, Bonn, 1901, p. 396 sqq., trad. C. Bos, *Les énigmes de l'univers*, Paris, Schleicher Frères, 1902, p. 391 sqq.

deux facteurs décisifs réduisent par avance la possible portée de ce dialogue dans la mesure où il est susceptible de mettre en question un mode d'être. D'abord, l'attachement des membres de la société de consommation à leur confort matériel face auquel les nuisances environnementales restent d'autant plus abstraites que leur impact est souvent spatialement et temporellement lointain d'une part, et la puissance des intérêts financiers et économiques des industries agro-alimentaires multinationales qui transcendent les lignes de partage culturel et s'y entendent très bien pour procéder au *greenwashing* adéquat d'autre part. Plus encore elles s'y entendent très bien pour éluder par exemple la question de la pollution par les pesticides puisqu'elles se sont mis à les commercialiser sous le nom de produits « phytosanitaires »²⁶.

À cet égard, il n'y a rien d'autre à comprendre que la puissance de l'attachement des individus à leurs confort et de ces intérêts financiers, et rien d'autre à constater que le caractère dérisoire de la question de la compréhension interculturelle. Par ailleurs, et c'est un second point que ne méconnaît pas Tu Wei-ming, comment résoudre la contradiction entre l'aspiration légitime au développement des pays émergents et l'invitation écologique à choisir la simplicité ou la sobriété lorsque les membres des sociétés dites développées ne s'y résolvent pas elles-mêmes. À quel titre interdire aux populations des États dits émergents la jouissance du mode de vie propre à la société de consommation ?²⁷

Comme l'avait déjà la sagesse tragique des Grecs, celle de l'*Agamemnon* d'Eschyle, les hommes semblent le plus souvent condamnés à souffrir pour pouvoir comprendre. Autrement dit, et pour reprendre une expression jaspersienne, c'est la confrontation, parfois seulement réitérée, à des situation-limites, au risque de la disparition et de la mort, qui induisent des mises en question et des transformations des individus et des cultures. Si, pour une culture, cette confrontation à une situation-limite, c'est l'expérience d'épidémies, de la guerre, de la décadence, des invasions, y compris coloniales..., elle est en ce qui concerne la crise écologique aujourd'hui souvent plus abstraite puisque ses effets

26 – John Stauber, Sheldon Rampton, *L'industrie du mensonge* (1995), Agone, 2012, 298 sq.

27 – Tu Wei-ming, "The ecological Turn", *op. cit.*, 257.

ne sont pas toujours immédiatement visibles, et donc plus facile à nier en tant que telle. Car si la réduction – imputable à l'homme – par exemple de la biodiversité était une menace (ne serait-ce que la diversité des semences végétales), celle-ci est visible, alors qu'un grand nombre de menaces réelles ou potentielles de pollution, celle par exemple par les métaux lourds – ne le sont pas, et que rien ne dit que leurs effets seront réversibles. Ne pas devoir faire cette expérience impliquerait la constitution de forces de contestation qui ne pourraient pas se contenter d'être locales, puisque les puissances auxquelles elles s'opposeraient ne le sont pas.

S'il est difficile de contester la nécessité d'une entente interculturelle en ce qui concerne les questions posées par les divers aspects de la crise écologique actuelle, le fondement de cette entente ne peut être qu'existential : il tient d'abord à la conscience de l'identité poreuse des cultures. C'est sur ce fondement que demande à être pensée l'articulation entre le global et le local, les visions scientifique et non scientifique du monde – une articulation que Callicott invite à concevoir sur le modèle de la performance musicale d'un orchestre. La question resterait de savoir si le dialogue interculturel est à entreprendre sur la base de la nouveauté de la science postclassique, ou sur le terrain des valeurs morales et religieuses comme le suggère Tu Wei-ming. Mais ce qui permet de douter de l'efficacité d'un tel dialogue, c'est une autre expérience : celle de l'époque du dispositif ou du *Gestell*. À ce niveau, il semble que nous soyons reconduits à une autre dimension fondamentale de l'existence à notre époque : la confrontation à la tentation de la pure jouissance des biens de la société de consommation et à la puissance exercée par des multinationales – aussi incertaine que puisse être l'issue d'une telle confrontation.

Jean-Claude Gens

SOURCES OF THE OTHER

THE HUMANITIES AND THE ARTS IN TAYLOR'S CRITICISM OF MODERN INDIVIDUALITY

“The great challenge of the coming century, both for politics and for social science, is that of *understanding the other*.”

(Taylor: *Gadamer on the Human Sciences*)

1. Introduction

In his first authoritative book, *Sources of the Self* (1989), Taylor tries to uncover the roots of the modern concept of the self. His analysis takes the form of a critical (but not fully pessimistic) history of modernity, a process leading up to the notion of what came to be called the modern self, or individualised personal identity. Modernity created individuality, a step in the history of humankind which made (social, economic and technical) progress possible, but humanity had to pay a price for it. This price is usually called alienation: that is, a radical break between a human person and her community, or to translate it to the language of modern phenomenology, between the self and the other.

This paper proposes that the primary unit of Taylor's investigations is not the self on its own, but one in dialogue with its binary opposite, the other. This latter is a term which Taylor does not use explicitly in *Sources of the Self*, but which emerged from critical discussions of the modern notion of the individual, first in the writings of the classical German idealists (notably of Hegel and Fichte), and then was made more recognizable by a particular line of 20th century authors, connecting Bakhtin to Levinas and onwards. This paper tries to show that we can only appreciate the significance of Taylor's thought on the human phenomenon correctly if we look at him as placed at the crossroad of (mainly, but not exclusively French) phenomenology and mostly German phi-

losophical anthropology – both of them relying on Aristotelian inspirations, and both widening up the discourse of liberal individuality, and facing the problem of the connection between the one and the many. In this respect the paper wants to argue that the arts and culture played a major role as the principle source of experiencing *the other* in modern society – and this way it had and still has a major function in sustaining democracy in the postmodern society of alienated individuals.

But beside this cultural line of critique, I would like to emphasize one more element of his thought. His interest in the other is, as I shall try to demonstrate, a result of his search for truth as a loyal but not un(self)critical philosopher within the (not anti-modernist) Catholic (i.e. Aristotelian and Catholic) philosophical tradition.

In order to achieve these aims, I shall first give an overview of Taylor's account of the widely-held view of the modern asocial theory and practice of personal disengagement and atomism. I shall contrast this description to Taylor's normative ideal of a dialogical self, with an Aristotelian, communal component to it based on the fundamental features of the human condition. I shall then focus on his view from – the perspective of the human sciences – of the human being as a culture-generating and a culture-constituted animal, and on the role language plays in general, and conversation in particular, in culture. Here language will not be understood as a simple technical equipment, acquired by the individual on its own to depict the world objectively, as it functions in modernist theories of language (Hobbes and Locke) and in science, but rather as a way to make sense of the human condition in the natural and social environment; and culture is not simply a set of objects created to express our self, but rather the objective but dynamically changing result of a common way of life. Finally, I shall argue for the possibility to read Taylor's views on the human being in the context of what I call Christian Aristotelianism. It is in this context that I shall try to show the connection between practical wisdom and art in Taylor's story, and through his interpretation of epiphany I shall end by referring to the acclaimed socio-religious dimensions of the effects of art.

2. The human person

Although the idea of the person is a Christian concept, which has been built on the root of the Latin word *persona*, it is taken as a modern notion by Taylor, and with good reasons. He claims that the moderns recreate the Christian concept in a new way, as a psychological being. His essay on “The person”¹ questions the view of Marcel Mauss. He reconstructs an intellectual lineage from Descartes through Locke to Kant, in which human reason is presented as the sole and only truly human faculty, controlling human behaviour in any this-worldly situation. The lineage is directly challenging divine control over human life, and within a few generations separates the human being from her creator. Human reason has a special dignity of its own which cannot be negotiated, not even in the presence of a God. More precisely, the demand for an absolute autonomy of the human reason leads logically to what came to be called secularisation: a state of affairs when the denial of God’s existence is taken as the default case, because the idea is regarded to contradict human reason. Although taken from the Christian teaching, “The dignity of free, rational control came to seem genuine only free of submission to God.”² Reason came to be interpreted as antagonistic with religious belief. Step by step, the European intellect learned to take itself so seriously, as to liberate itself from any divine control: “learning to be the disengaged subject of rational control, and eventually a punctual self.”³

The interesting point of Taylor’s analysis of the atomist model of the individual in Western modernity is not simply the theoretically substantiated contrast between the isolated subject, who is only supported by her own reasoning faculty, and a kind of community-based account of her, which was already present in the German tradition, in the conceptual distinction of *Gesellschaft* and

1 – Charles Taylor, “The person”, in (eds.) Michael Carrithers, Steven Collins and Steven Lukes, *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 257–301.

2 – Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), hereafter *SoS*, p. 315.

3 – *SoS*, p. 315.

Gemeinschaft.⁴ Rather, the interesting part of it is that he offers a radically different picture of the human being, not as a *homo sapiens*, but as an “interpreting animal.” Interpretation starts of course here with a representation of the external world, but does not stop there, but also includes an awareness of one’s self as well. This means that she is able to distance herself from her own position and can give a (kind of external) description of her very position as well. But this is not the end of the story for Taylor: he also adds that the self-interpreting move is not something additional to the person, not a function of an otherwise already fully competent, autonomous agent. On the contrary, he claims that without this phase of self-interpretation the human being would not be a human being – the concept of humanness necessarily includes a notion of self-interpretation: “A fully competent human agent not only has some understanding (... or ... *mis*understanding) of himself, but is partly constituted by this understanding.”⁵ There is a dynamic element in all this. Human identity is conceptualised here as a constant process of learning – the world, which includes her own self, embedded in the context of that world.

And the dynamism does not simply involve temporal change. It also means a continuing dialogue – a never ending exchange with the other. This is a point which is directly connected to the main topic of the present paper. Taylor claims that in order to fix one’s own identity what one is required to do is to communicate with the not-self, which is a vague notion, covered superficially by the term of *the other*. Yet the appearance of the idea (although not always the word) of the other in Taylor’s thought proves his sensitivity to the hermeneutic turn in philosophy which had indeed a lasting impact on Taylor’s thought. Certainly, it could be traced back to his in-depth readings of Hegel, who himself gave a compelling analysis of the relationship between the Self and the other in his phenomenologically-tuned description of the “master-sla-

4 – Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Leipzig: Fues’s Verlag, 1887).

5 – Charles Taylor, “Introduction” in Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), hereafter PP2, pp. 1-12, p. 3.

ve” relationship.⁶ Yet, Taylor is certainly aware of the French phenomenological tradition as well in this connection, and of the central role the other plays in those phenomenological discussions of the self, like in Ricoeur.⁷ Taylor’s contribution in this respect is twofold. First, that he does not simply mean the Other in the singular, but broadens the concept in order to let it include the whole community as well. He asserts that “[a] human being alone is an impossibility... Outside of the continuing conversation of a community...”⁸ This communitarian element is rather important for us, as it looks like an Aristotelian element in Taylor’s account of the human phenomenon. By conceptualising an abstract public space he is also able to show how far individuals rely on the wisdom of their community – here the main point is going to be language, to which we shall return below. But first, let me name the second step in Taylor’s elaboration of the concept of the other: he broadens its reference so as to mean by this interpersonal relationship a conversation with God. Beyond the *homo sapiens*, also beyond the *zoon politicon*, he claims that the human being is also a *homo religiosus*. In his lecture on *Catholic Modernity* he puts this claim in the following format: “Human beings have an ineradicable bent to respond to something beyond life.”⁹ Man’s relationship to God is here presented as another dialogue, another opening up towards the other, although this other is beyond human reach in any other way. While the “exclusive humanity” of modernity lets people admit that they are unable to reach God, there remains here a transcendent window open, which leaves communication with that far-away other undisturbed even if this communication cannot be controlled by human reason.

6 – Georg Wilhelm Friedrich Hegel: “B. Selbstbewusstsein. IV. Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst. A. Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft” in Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), p. 145. Taylor’s work on Hegel was published in a huge monography (*Hegel*, 1975) and a shortened version entitled *Hegel and Modern Society* (1979).

7 – See the published version of Paul Ricoeur’s Gifford lectures: *Oneself as Another* (1990, Eng. tr. 1992).

8 – PP2, p. 8.

9 – Charles Taylor: *A Catholic Modernity? Marianist Award Lecture, 1996*, (Dayton: The University of Dayton, 1996), p. 24.

3. What are the human sciences like and for?

Taylor, well versed as he is in post-Hegelian German philosophy is fully aware of the methodological problems (*Methodenstreit*) brought up by the effort to provide a reliable description of the human being, as soon as we do not find satisfactory a simply physicalist-naturalist account of it. He is a strong supporter of the distinction between (although not of a separation of) a natural scientific account of the human phenomenon and one taken from the perspective of the humanities. The distinction was first hinted at by Aristotle, introduced in German philosophy by the 19th century and then taken over by C. P. Snow in his famous lecture on two cultures.

According to Taylor “the ambition to model the study of man on the natural sciences” – as it was done by Hume, Kant and a number of others – is futile and it can “lead to very bad science.”¹⁰ Why? Because the nature of the object of this study does not allow the same sort of precision that is required in natural scientific investigations. His sort of epistemological skepticism in humanistic researches on man is called hermeneutics in the German philosophical tradition. That is why he labels his own position as that of “a critic of naturalism from a hermeneutical standpoint.”¹¹ This hermeneutic criticism is based on the assumption that the sort of generalisations required in “proper” sciences which deal with the natural world does not promise to lead too far in the case of the humanities, as the “material” investigated is not simply material there. The hermeneutic tradition, which grew out from the debates about the interpretation of the Holy Scriptures, was itself closely connected in the German context to what came to be called the distinction between *Verstehen* (understanding) and *Erklären* (explanation), as it was introduced by Droysen, and elaborated into a systematic distinction by Dilthey and Weber.¹² While Droysen himself only aimed at defending the particularity

10 – PP2, p. 1.

11 – PP2, p. 4.

12 – See Droysen’s *Historik: Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte* (Stuttgart: Frommann-Holzboog, [1858] 1977), p. 22, 150f., *Grundriss der Historik*, Berlin 1862, 4 ff. and *Grundriss der Historik*, Verlag von Veit & Comp., 1868, 11: §14.

of historical knowledge, Dilthey already connected the problem to that of making sense of an old text in general in the hermeneutic tradition.¹³ However, it was Max Weber and Georg Simmel, who in their writings established what was to be labelled as interpretative sociology, and who talked about *Verstehen* in the context of making sense of the culture of the other.¹⁴

But this German tradition of which Taylor is well aware is not the original starting point of the assumption that the human being is not an easy prey for human understanding. The whole idea is very clearly stated in Aristotle's *Nicomachean Ethics*. The philosopher does not embark on the investigation before he clearly states what he regards as the distance between the way statements are proven in mathematics and in rhetoric: "it is evidently equally foolish to accept probable reasoning from a mathematician and to demand from a rhetorician scientific proofs."¹⁵ The difference is due, he argues, to the difference of the subject matter. For different subject matters require (and allow) different levels of precision in the enquiry aimed at their description: "Our discussion will be adequate if it has as much clearness as the subject-matter admits of, for precision is not to be sought for alike in all discussions, any more than in all the products of the crafts."¹⁶ Things connected to the human being – like his ethics and politics – do not allow much precision. Aristotle's explanation is that in these spheres we produce "fine and just actions," and these varieties do not allow exact and overall generalizations. To realize this, we need to have enough experience (for experience reveals the varieties of our actions), and to be self-disciplined, not to throw away the practical lessons one can draw from the inquiry.¹⁷ Also, one

13 – See Dilthey's *Introduction to the Human Sciences* (Princeton: Princeton University Press, 1991).

14 – See Max Weber's *The Theory of Social and Economic Organisation* (1947), and his *Essays on Sociology*, (1946), and Georg Simmel's *Die probleme der Gechichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie* (1920).

15 – NE, I.3. translated by W. D. Ross, The Internet classics, <http://classics.mit.edu/Aristotle/nicomachaen.1.i.html>

16 – *Ibid.*

17 – See Sarah Broadie's explanation of this paragraph in: Aristotle: *Nicomachean Ethics*, translated by Christopher Rowe, philosophical introduction

needs to be educated to look for the right scale of precision which fits the subject matter one enquires into.¹⁸

However, we should be sure that Aristotle does not want to admit a kind of subjectivism or even relativism with this methodological precautions. On the contrary, he claims that even in these enquiries we need to look for truth – even if the pursuit of truth in this sphere might even damage some people, or things that are undeniably good in themselves, for example wealth or courage, might turn out to be harmful for some.

Aristotle's well known cautionary remarks are important for us here because they make it evident that the human sciences are very specific for one single reason: because here the human being is looking at the human being. The humanities are in this sense an exercise of looking into the mirror. It is an exercise therefore which requires self-knowledge (which means knowledge of the self both from the internal and the external point of view). One can refer here to developmental psychologies of the mirror stage in order to see the significance of this way of self-analysis. By letting us look at our self as the other, self-knowledge requires a familiarisation with the other – by turning our self into the other we learn to see the other as ourselves.

The way our knowledge of ourselves is combined in the humanities with knowledge of the other is nicely explained in Taylor's analysis of Gadamer's notion of dialogue in his *Gadamer on the human sciences*.¹⁹ He reconstructs Gadamer's point the following way. The human sciences can only be practiced successfully if one fulfills the following two conditions: 1.) A knowledge of our own past is required, and 2.) a knowledge of the other is also required. It is worth noting that knowledge here does not mean the han-

and commentary by Sarah Broadie (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 265.

18 – "...it is the mark of an educated man to look for precision in each class of things just so far as the nature of the subject admits". (1094b25).

19 – Charles Taylor, "Gadamer on the Human Sciences," in (ed.) Robert J. Dostal, *The Cambridge Companion to Gadamer* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), hereafter *Gadamer*, pp. 126-142. Republished as "Understanding the Other: A Gadamerian View of Conceptual Schemes" in Charles Taylor, *Dilemmas and Connections: Selected Essays*, (Cambridge: Harvard University Press, 2011), pp. 24-38.

dling or processing of simple empirical data. Rather, both these forms of knowledge are to be acquired with a certain historical awareness. What is more, Taylor's *Gadamer* keeps emphasizing that this sort of knowledge is only to be acquired if "understood on the 'conversation' model."²⁰ Now the question arises what is meant by the idea of the "'conversation' model." Certainly, Gadamer has a nicely elaborated idea of it, which seems to be quite appealing to Taylor. But most certainly he is also aware here of the French context of the idea, and if we try to reconnect it to our earlier problem field, it will soon lead us to ideas like Bourdieu's concept of *habitus*, where it simply refers to the intersubjective or dialogic dimensions of agency – to Taylor's acclaimed communitarian agenda. Conversation in this context is based on the shared knowledge of certain words and rules of application by the members of a language community. But the linguisticity of the conversation model of self-knowledge is closely connected to another one through *habitus*: and this is the concept of culture. For indeed in one sense language is only one dimension of a shared culture of a culture-producing community: it is the externalised output of a common practice of the members of a group after a certain length of time. In what follows I therefore tend to interpret Taylor's ideas of the dialogicity in the human sciences in the dual context of language and culture. This approach of mine is based on the approach to Taylor's philosophy by literary critics, for whom his ideas of the narrative dimension become all important. This approach is nicely represented by Mette Hjort, in her essay on Taylor. In this text she writes: "It is important, then, to recognise that shared entities, such as language and culture, provide the enabling conditions of individual agency, and that our ability to think and act in large part is a function of our early and continued interaction with other agents."²¹ In what follows we are looking at Taylor's contribution to this understanding of the linguistic and cultural preconditions of human agency and at his

20 – *Gadamer*, p. 127.

21 – Mette Hjort: "Literature: Romantic expression or strategic interaction" in (eds.) James Tully and Daniel M. Weinstock, *Philosophy in an Age of Pluralism, The Philosophy of Charles Taylor in Question* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 121-135, p. 127.

view of the human sciences as both centred on and determined by language and culture.

4. Language and culture

If we want to make sense of Taylor's interest in the interconnections between the spheres of language and culture, we have to realize that his position is quite close to what is called the narrative concept of the self. This idea was popularised by psychologists like Jerome Bruner who claimed that we "create" ourselves" through the process of telling narratives about ourselves.²² This psychological constructivism, itself built on earlier philosophical roots, when refurbished by philosophy can become a rather radical claim: "eventually the culturally shaped cognitive and linguistic processes that guide the self-telling of life narratives achieve the power to structure perceptual experience, to organize memory, to segment and purpose-build the very 'events' of a life. In the end, we become the autobiographical narratives by which we 'tell about' our lives."

In Taylor's case, however, it is not the psychological theory that serves as the foundation of the narrative idea. Rather, it is his Catholic way of thinking that explains why he applies the concept without much hesitance and reservation. He describes the human predicament in a way that is echoing the Christian idea of the quest of Everyman: "because we cannot but orient ourselves to the good, and thus determine our place relative to it and hence determine the direction of our lives, we must inescapably understand our lives in narrative form, as a 'quest'."²³ That this connection between Taylor's narrativism and Christian earthly pilgrimage is there is indirectly reaffirmed by MacIntyre's thoughts on narrative quest in his *After Virtue* (1981), which slightly preceded Taylor's opus magnum. And MacIntyre makes clear the Christian origins of his idea of the quest: "In the high medieval scheme a central genre is the tale of a quest or journey. Man is essentially

22 – Jerome Bruner, "Life as Narrative", *Social Research* Vol 71: N° 3: Fall 2004, pp. 691-710. Available at: http://ewasteschools.pbworks.com/f/Bruner_J_LifeAsNarrative.pdf (January, 2013)

23 – *SoS*, pp. 51-2.

'in via'. The end which he seeks is something which if gained can redeem all that was wrong with his life up to that point."²⁴

But MacIntyre himself was not alone initiating this project on the philosophical level: another contemporary interested in the concept is Ricoeur, in his *Time and Narrative* (1983-85, Eng. tr. 1984-88). Interestingly, all the three of them – Taylor, MacIntyre and Ricoeur – in one way or another recycle Christian-Heideggerian ideas.

Let us have a short look at how MacIntyre relates to the problem. He famously writes: "We place the agent's intentions, I have suggested, in causal and temporal order with reference to their role in his or her history; and we also place them with reference to their role in the history of the setting or settings to which they belong. (...) Narrative history of a certain kind turns out to be the basic and essential genre for the characterization of human actions."²⁵ And certainly one of the key features of narratives – as opposed to never ending lines of episodes – is that they present human actions in a goal-oriented framework, which serves as an overarching interpretative structure which helps to evaluate particular human actions. But this goal is not something alien, or external, added to the story afterwards. On the contrary. MacIntyre's human life-story is called quest because all the individual's actions fit into this overarching programme, the meaning of the story, i.e. the good that it is aimed at, can be understood in the very process of the quest, from the details of it: "It is in looking for a conception of the good which will enable us to order other goods ... It is in the course of the quest and only through encountering and coping with the various particular harms, dangers, temptations and distractions which provide any quest with its episodes and incidents that the goal of the quest is finally to be understood."²⁶

If we return to Taylor, his philosophical analysis in this regard has two directions. He certainly realizes that talking about the narrative unity of our lives we are still philosophizing about lan-

24 – Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame, 1984), hereafter *AV*, p. 174.

25 – *AV*, p. 208.

26 – *AV*, p. 219.

guage. But as mentioned, we do not look at language as an external device which helps us depict the particular elements of the external world, as was conceptualized in the theories of the early modern philosophical tradition of Hobbes and Locke. Rather, we rely on what he regards as the expressive function of it. This is a view of language which regards it as constitutive of our lives – the way we tell our stories, form our character, and shape our intersubjective relations as well. Opposed to the empirical and objectivist nature of the British tradition here Taylor refers to the model of the German late-Enlightenment and Romanticism, more particularly to the linguistic ideas of Herder and Humboldt. He regards them as representatives of a very emphatic trend in early modern thought: of the need for self-expression. Now what these German thinkers pointed out was that language is not a simple tool which helps to express something which is already there, i.e. the self, but rather the self is constituted by way of articulating its own aspirations, desires and will. The dialectical nature of the connection between language and self is perhaps one of the most important philosophical insights attributed by Taylor to the German classical philosophical tradition – one should not forget here again about his in-depth researches into Hegel.

But the ontogenesis of this philosophical position is much richer in Taylor's historically minded philosophical meta-narrative. In the twentieth century this German tradition was "*aufgehoben*" (overcome and yet preserved) by Heidegger's critique of metaphysics. But the point about the self-creative potential of language is preserved with him as well, and it is enriched by the philosophical problem of the other. Language is a kind of common good in Taylor's interpretation of Heidegger, one that can only make sense when shared. And this sharing predisposes a certain commonality of the life world: "Heidegger shows how *Dasein*'s world is defined by the related purposes of a certain way of life shared with others."²⁷ In other words, the fate, and even more importantly, the habituated culture of the body politic is as important for our

27 – Charles Taylor: "Overcoming epistemology", in Charles Taylor, *Philosophical Arguments* (Cambridge: Harvard University Press, 1995), hereafter OE, pp. 1-19, p. 12.

own individual history, as our own private thoughts, feelings and other reactions to the events of the external world.

Taylor's deeply rooted education and pervasive interest in Continental thought is not one-sided. He has got an equally deep interest in 20th century French thought, and in the criticism of the epistemological tradition his French hero is Merleau-Ponty. But while in Heidegger's case the widening up of the punctual self is linked to the common culture of the community, in Taylor's Merleau-Ponty the other is experienced by the lived body of the individual. In other words, while Heidegger's individual agent is covered by the concept of the *Dasein*, "Merleau-Ponty shows how our agency is essentially embodied and how this lived body is the locus of directions of action and desire that we never fully grasp or control by personal decision."²⁸ When we provide an account of the consequences of our personal decisions, as the sources of our life narratives, we have to be aware of the fact that this history is not written by a universal ego, but by one for which the bodily existence is all important, even if bodily sense-experiences are not always conceptualisable for her. In fact, here we arrive back to the expressive functions of human natural language. When the Herder-Humboldt line focused on the expressive function of human language, they also had in mind the way language works for example in poetry: its use is not (and should never be) conventional or conceptual in an abstract manner – what poetic language is after is to articulate in a communicable manner the experiences of the body which sometimes has sensations without direct mind-control over them.²⁹ The difficulty involved in these linguistic accounts is to "translate" direct and personal experience into the preconditioned framework of a common language. The question is whether pre-linguistic experience can be shared with others or not. Taylor does not deny the legitimacy of modernity's search for the novel, the unprecedented, the fresh use of language. In this sense he is not backward-looking or anachronistic or nostal-

28 – *OE*, pp. 12-13.

29 – Interestingly, Heidegger also focuses on this innovative and creative way of language-use. However, this he attributes exclusively to artistic creation, and not to the ordinary talk of *Dasein*. One should note here the fact that Taylor also takes Wittgenstein as example of those 20th century thinkers for whom philosophy seemed to be a repertoire of linguistic problems.

gic. But he convincingly argues in favour of the idea that even in the context of modernity to be able to communicate with others presupposes some shared experiences – or to put it in a stronger form, in fact a shared way of life. Both Heidegger's suggestion about the *Dasein's* shared form of life, and Merleau-Ponty's idea of a lived body as the core of our identity point to this direction, as both of them emphasize that language acquisition and use is not a solitary intellectual exercise but something that is done in company and it is born as an unintended consequence of our daily activity. In an Aristotelian fashion Taylor emphasizes the significance of imitation (of the other, through bodily exercises) in the individual's *Bildung*. Language is a map of a community's cultural repertoire, an archive of its reflected and unreflected wisdom. As Taylor puts it: "Children are inducted into a culture, are taught the meaning which constitute it, partly through inculcating the appropriate habitus. We learn how to hold ourselves, how to defer to others, how to be a presence for others, all largely through taking on different styles of bodily comportment."³⁰ The concept of *habitus* was made central in the social sciences by Bourdieu,³¹ or earlier by Marcel Mauss,³² but of course it can be traced back again as far as to the ancient, Aristotelian roots. The original Greek concept of *hexis* got translated into the Latin idea of habitus. And certainly it was connected to the moral virtues in the Greek philosophers' scheme as well. The concept of habitus was taken over by Aquinas,³³ and again in the context of Christian moral theology in discussions of the virtues, so it became that way part and parcel of what came to be called Catholic philosophical tradition.

When we talk about language acquisition in the context of getting habituated into a culture – we are here referring to the Gadamerian discussion of *Bildung* in his *Truth and Method* (1960) –, we are provided with a strong argument in favour of the huma-

30 – Charles Taylor, "To follow a rule", in Charles Taylor: *Philosophical Arguments* (Cambridge: Harvard University Press, 1995), hereafter *PA*, pp. 165-180., p. 178.

31 – Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

32 – Marcel Mauss, "Les Techniques du corps", *Journal de Psychologie*, 32, 1934 (3-4). Reprinted in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie* (Paris, PUF, 1936).

33 – *Summa Theologica*, I-II q. 49-54. Treatise on Habits.

nities as the suitable means to make sense of the human condition. For Gadamer and Ricoeur, hermeneutics played a major role in their philosophical efforts to build up their own theories of the existential situation of a human being. Taylor, who wrote an important essay on Gadamer and the human sciences in *The Cambridge Companion to Gadamer*, and whose second volume of philosophical papers is entitled *Philosophy and the Human Sciences*, still seems to be committed to this humanist ideal, even if he is a modernist in many ways. For him as well, the humanities represent something more than simply philology – it is part of our culture, and that way an important building block of our identity. It is through the human sciences that we can reach out to make sense even of the irreversible plurality of our postmodern societies.

5. Christian Aristotelianism and modern art

In order to see how he manages to keep the two things – a humanistic pledge and a (post)modernist agenda – together, I shall finally deal with Taylor's own version of an updated Christian Aristotelian poetics. As a starting point I shall show his loyalty to a kind of updated (but not anti-modernist) civic humanism.³⁴ I want to show that civic humanism is not a Spartan model (as for example, it is, in many ways, in Arendt's writings), but much more an Athenian one, where the virtues and the arts do not exclude each other, but in fact lie very close to each other. And I shall try to defend a strong thesis according to which an Aristotelian theory of poetry based on catharsis (as an existential experience) is recast in the modernist concept of epiphany in literature. My main object here will be to show that the early novel of James Joyce is not simply Thomistic in its spiritual aspirations, but leads naturally to the Greek mythological focus of the Ulysses. What is more I will also show that as the Aristotelian poetics of catharsis so the modernist poetics of epiphany had a moral and religious aspect to them, and all in all both serve a social function as well.

34 – I believe there is a natural connection between Taylor's critique of atomist individuality on the one hand and his politics of the civic humanist tradition on the other, as the works of a number of writers, from Humboldt to Arendt, testify. However, Taylor is definitely not an anti-modernist, as some of the cultural critics are.

But first I turn to the Aristotelian element in Taylor's humanistic account of art. As we have seen he looks at language itself as part of culture, because once we start communicating with another language-user, we become players in a cultural "game". For language is not simply vocabulary and grammar put together – rather it is realised in the form of dialogues in real life situations, where actors (agents with lived bodies) play certain roles, and their language is part of, and to a large extent determined by that special role. And therefore we cannot give generalised rules to follow in order to define how to speak "properly". For propriety is very much situation-dependent in a dialogue – which means that a lot depends on the particularities of the given situation. And we will not be able to take care of all these particularities in a generalised formula, or we shall lose the general grip of our rule.³⁵

If we want to tune our judgements in a fine way in order to cope with the particulars, we will not be able to give the criteria of the right choice in an abstract, prescriptive manner. Does that mean that we lose the normative dimension, and choices will be made simply subjective? In order to avoid this option, Taylor turns to the Aristotelian tradition of practical wisdom. If the right choice is not something the algorithm of which could be given a-priori, then normativity is going to be embodied – in the way virtues were meant as embodied norms in the classical tradition. Taylor refers back to the basic Aristotelian virtue of *phronesis*, or practical wisdom,³⁶ meant as both an intellectual and a moral virtue by the philosopher. *Phronesis* means a certain intellectual-moral tone, a kind of readiness, a certain embodied knowledge that helps the individual to make a choice without simply following the black lines. It is personal experience turned into the ability to make judgments without relying on a simplified application-model, where choices are made as simple applications, quasi-logical deductions of general norms to individual cases.

35 – "Determining what a norm amounts to in any given situation can take a high degree of insightful understanding. Just being able to formulate rules will not be enough." (*PA*, p. 177).

36 – This is the Latin-Christian virtue of *prudentia*, translated by Gadamer into German as "*praktisches Wissen*".

Now one can ask how Taylor came to his views on *phronesis*, or practical knowledge. There is the German line, which kicks off with the German popular philosophy of the 18th century, transmitted by Hegel in his concept of *Sitten*, and most famously formulated by the best known Heidegger student's, Hans-Georg Gadamer's hermeneutics. But we also have to take into account the Oxford philosophical milieu, where Aristotelian moral ideas were widely discussed in the early days of Taylor's career in the English university town, for example among the Catholic philosophers Elizabeth Anscombe and her husband, Peter Geach. In this context perhaps one should also refer to Iris Murdoch, a contemporary of Taylor, and one, whose influence he publicly admitted: "Anyone who has read Murdoch's book will see the extent of my debt to her in what I have written here."³⁷ At this locus Murdoch – who was not a Catholic believer, by the way – is referred to as an interpreter of Plato, and not Aristotle.³⁸ But undoubtedly, her book on *The Sovereignty of Good* (1970) had a huge impact on the revival of virtue ethics in Oxford. And even more importantly for us here, her views on the intersection between morality and art (literature), expressed in books like *Existentialists and Mystics*,³⁹ had an impact not only on contemporary literary praxis – because Murdoch achieved quite a popularity as a writer as well – but also on contemporary theories of art. I am sure that Murdoch's "mystical" views of the effects of literature did not leave Taylor untouched.

Aristotle and Murdoch – as two sources of philosophical inspiration – had an important common point, which proved to be all important for Taylor: they both talked about morality and art

37 – *SoS*, 534, n.4. See also Charles Taylor's essay on the same author: "Iris Murdoch and Moral Philosophy" in (eds.) Maria Antonaccio, William Schweiker, *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness* (Chicago: The University of Chicago Press, 1996), pp. 3-28.

38 – From a virtue ethical perspective, Plato is not so far away from Aristotle. Gadamer, for example, held the view that Plato and Aristotle were less philosophically distant as some latter day philosophical commentators would like to see them.

39 – The book was published with the following subtitle: *Writings on Philosophy and Literature*, Allen Lane. The Penguin Press, 1998 (originally published in 1997).

in the very same idiom. Aristotle's *Nichomachian Ethics* is not at all far away from his *Poetics*, and his analysis of the way a work of art impresses the audience is usually interpreted to have been kept in a moral frame of reference. While his description of the way a theatrical performance can dislodge the inner kernel of our soul remains cryptic in the surviving form of the *Poetics* (and even more in the short note on it in the *Politics*), perhaps the most frequent interpretational strategy aims at making sense of it in a moral philosophical context. Although Taylor did not explicitly refer to the Aristotelian concept of *catharsis* in his opus magnum, his story of the birth of the modern identity makes use of an understanding of art which takes art as being in an important sense "existentially" oriented. While we certainly do not have adequate resources to take sides in the Aristotelian debate, it is enough for us here to relate to two important aspects of the concept of catharsis. First, that catharsis presupposes an elevated story.⁴⁰ And second, that its impact is (at least partially) moral.

I would like to argue that Charles Taylor's understanding of modern art is not so far away from this understanding of tragic catharsis: modern art is defined by him "as the locus of a manifestation which brings us into the presence of something which is otherwise inaccessible, and which is of the highest moral significance."⁴¹ Now obviously Romanticism served as the starting point for Taylor's understanding of modern art. But as we know German Romanticism had a very strong (and certainly idealized) Greek reminiscence, which does not exclude the idea that I want to defend here, that Taylor's modern art-concept is much influenced by this (romanticized) picture of Greek tragedy. Beside the high moral ground that we saw above there is a further element which is worth considering here: i.e. the spiritual, quasi-religious momentum of this sort of art: "There is a kind of piety which still surrounds art and artists in our time, which comes from the sense that what they reveal has great *moral and spiritual* significance; that in it lies the key to a certain depth, or fullness,

40 – "Tragedy, then, is an imitation of an action that is serious, complete, and of a certain magnitude..." Aristotle: *Poetics*, translated by S. H. Butcher, *Internet Classics*, <http://classics.mit.edu/Aristotle/poetics.1.1.html>

41 – *SoS*, p. 419.

or seriousness, or intensity of life, or to a certain wholeness.”⁴² We know that the performances of Greek tragedies (for example, in Athens) were organised like religious festivals, and one would not exaggerate to suggest that the effects of the plays on the audience might have been similar to the experiences one could gather at those religious festivities. In an unpublished essay on Greek tragedy and religion Alasdair MacIntyre came to interpret ancient Greek tragedy in the light of what we know of ancient Greek religious practices.⁴³ He leaves little doubt that the theatrical performances had, beside political and moral-educational functions, religious overtones as well. After all, the role of the Gods in the plays are perhaps indirect but very visible (just think about the technique of *deus-ex-machina*), and the mass attendance must have made the occasions really spectacular and exceptional. And of course, the idea of the kinship between art and religion is quite obvious in the thought of German classical philosophy as well, e.g. in Hegel. Both art and religion represent for him forms in which the spirit (i.e. humanity) can manifest itself in an authentic form. Authenticity – a key term for Taylor as well – depends on freedom. However, this freedom is not simply the individual’s freedom *from* social (and natural) control. On the contrary, it is the freedom of the community, and the connection between the two (i.e. between individual’s and collective freedom) is that the first depends on the existence of the second.

Taylor takes over some of the strong claims of Hegel, the cultural critic, without accepting much of his politics. The general line of his argument is that through practices of art, of culture and of religion humans become able to further the common good, without giving up their individual identity. Humans have to learn something important through these practices: the almost unconditional acceptance of the other as the default case. The other here can be of course another individual, a divine other or the representation of the whole community as such. What is provided in objects of religious worship and in works of art is

42 – *S&S*, p. 422.

43 – I am grateful to Professor MacIntyre for making the paper available for me.

the actual appearance of the other, in a sensible, almost touchable form.

The unexplained and unexplainable appearance of the (divine) other is called in the arts of the Romantic tradition epiphany. The word itself again comes from ancient Greece.⁴⁴ It signified the “unexpected manifestation of the divine,” like in the stories (and on the stage) of ancient tragedies. For Christianity the word had a less direct, and a more symbolic meaning: epiphany there means “revelation of the spiritual in the actual”. As we see the term has a wide range of denotations from the context of the arts and culture on the one hand, to religion and metaphysics on the other. It is not surprising therefore, that it resurfaces in the modern novel. Taylor claims that high modernity takes over the formula of art as religion straight from Romanticism, where “aesthetic excellence doesn’t just amount to spiritual or moral depth, for instance. But the two cannot be neatly dissociated either, in my view.”⁴⁵

For us the important point is how epiphany exercises influence on the reader of the modern novel. It provides an experience that is wholly alien to the recipient, and through the shocking experience of meeting the metaphysical other one can learn the appropriate reaction one is required to give in real life situations confronting the social other. The mechanism is similar to the one we described in connection with catharsis. Epiphany, like catharsis provides experimental context for the individual to acquire attitudes required in the ordinary context of the social world of the polis.

The idea of the connection of art and morals (and religion), as we see, was present in ancient theories of art. Due to the early modern interest in antiquity – beside a short Kantian interval – the idea returned in Romantic poetry and in the novels of high modernity. One of the obvious key examples of Taylor is of course James Joyce, who traces back the idea of epiphany to Thomis-

44 – In the etymological explanation I rely on the following source: Vicki Mahaffey, “Joyce’s shorter works” in (ed.) Derek Attridge, *The Cambridge Companion to James Joyce* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pp. 185-211.

45 – Charles Taylor, “Reply and re-articulation” in (eds.) James Tully and Daniel M. Weinstock, *Philosophy in an Age of Pluralism, The Philosophy of Charles Taylor in Question* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

tic-scholastic sources in his early semi-autobiographical novel,⁴⁶ where his hero is called Dedalus, and then returns to the greatest myth of the Homeric age, in his *Ulysses* (1922). Taylor is quite explicit when he explains his interest in Joyce – he takes him as an example of the modern artist who takes his art as nothing less than epiphany: “What remains central is the notion of the work of art as issuing from and realizing an “epiphany,” to use one of Joyce’s words in a somewhat wider sense than his.”⁴⁷ In the text of Joyce’s *Stephen Hero* he gives a description of the mission of the artist which is almost a kind of *ars poetica*. An artist is defined by an ability to catch the moments of epiphany in ordinary life: “By an epiphany he meant a sudden spiritual manifestation whether in the vulgarity of speech or of gesture or in a memorable phase of the mind itself. He believed that it was for the man of letters to record these epiphanies with extreme care, seeing that they themselves are the most delicate and evanescent of moments.”⁴⁸ It is this understanding of art that is important for Taylor in Joyce’s oeuvre.

What I want to argue for is this: when Taylor presents epiphany as the core of the modern art work, he tries to show that art (as religion) has a transcendent nature; it leads the observer through the artistic experience to something other than the ordinary, to a world which is unknown to the individual, in other words, to the “other” of the self. In a work of art “the aim is not just to portray but to transfigure through the representation, to render the object ‘translucent’. And so here too, the epiphany can only be brought about through the work, which remains a ‘symbol’ in the Romantic sense of that term.”⁴⁹ This other is not out there, but in the work of art. It opens up a world for the individual, by way of showing how far personal identity is anchored in the other. He claims, that “Joyce in *Finnegan’s Wake* explores a level of expe-

46 – James Joyce, *A Portrait of the Artist as a Young Man* (1916). This book was based on an original manuscript form called *Stephen Hero*, which was based on Joyce’s collection of epiphanies in his daily life.

47 – *SoS*, p. 419.

48 – James Joyce, *Stephen Hero* in (eds.) T. Spencer, J. Slocum and H. Cahoon (New York: New Directions, 1963), pp. 211-213.

49 – *SoS*, p. 420.

rience in which the boundaries of personality become fluid.”⁵⁰ This overcoming of the isolation of the individual through the epiphany of the creative act is the main reason of hope for Taylor in the very centre of modernity. Here Taylor connects modernist art with the philosophical critique of modernism by authors like Heidegger, whom he interprets as finding in epiphany “the way to overcome subjectivism.”⁵¹ And again, he uses a theological vocabulary here, talking about transfiguration. “Transfiguration,” he writes, “is a task laid on us by the world.” And he quotes Rilke, as the poet-reference point of Heidegger. The point which Taylor finds relevant in Rilke in this respect is the recognition that epiphany is “a transaction between ourselves and the world.”⁵²

Summary

This paper wanted to show that some important themes in Taylor’s philosophical programme can be regarded as Christian-Aristotelian in their nature. These were the following ones:

1. That the human person – in spite of the modern ideal of atomistic individuality – does not make sense when cut away from the community into which it was born, and in which it has been brought up.
2. That if we want to appreciate this communal element of human nature, we can only rely on the human sciences which allow for the rich variety of particularities each and every individual acquires while socially conditioned to a way of life.
3. Only the human sciences can pay due attention to what is called the life story of the individual, partly as a result of the insights of social embeddedness, the narrative theory of the self, the embodied self and of a culture-based theory of language.
4. These insights of the human sciences call our attention to the importance of the other for the self.

50 – *SoS*, p. 463.

51 – *SoS*, pp. 481-2.

52 – *SoS*. p. 482.

5. The interplay between the self and the other is safeguarded in religion and in art works, that have the potential – earlier called catharsis – to bring the audience to compassion and sympathy.

6. The equivalent of the role of catharsis in ancient tragedies is played by epiphany in modernist art. Epiphany helps to transfigure individuality and opens up the transaction between the atomised individual and the world.

Ferenc Hörcher



INTERPRETATION IN GADAMER AND TAYLOR¹

In the many-faceted oeuvre of Charles Taylor the phenomenon of interpretation appears at decisive points of his lines of thought. In this paper I shall investigate arguments Charles Taylor dedicated to interpretation in a broad sense. In doing so, I shall also try to clarify the relation of these ideas to the hermeneutic tradition, especially to Heidegger's philosophy and Gadamer's philosophical hermeneutics. Concerning Charles Taylor's conception of interpretation I shall defend the thesis that there are some underlying theoretical decisions in his work that make him to focus on interpretation as a basic characteristic of human beings, especially in a framework of problems of social science. Subsequently, within his approach the question of understanding meaningful wholes such as texts or artworks remained in the background and the main objective was instead to give a detailed description of meaningful human behaviour. In this latter context Taylor defines man as "self-interpreting animal," giving thereby a distinguished case for interpretation as he conceives it. First, I shall follow his analyses organized around the idea of self-interpreting animal, primarily on the basis of the study "Interpretation and the sciences of man". Then, I shall explore further dimensions of the concept of interpretation in later works, chiefly in Taylor's masterwork *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*. In both cases I shall show that behind basic similarities we find fundamental differences, too, which make it hard to integrate Taylor in a hermeneutic tradition.²

1 – The paper was prepared within the MTA-ELTE Hermeneutics Research Group and supported by the Bolyai Research Grant of the Hungarian Academy of Sciences.

2 – This is the aim of Nicholas H. Smith's paper "Taylor and the Hermeneutic Tradition" in (ed.) Ruth Abbey, *Charles Taylor* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 29–51.

Charles Taylor himself characterized his different theoretical endeavours by “philosophical anthropology” that he admits to have followed like a “monomaniac,”³ whereas it is immediately added that “this term seems to make English-speaking philosophers uneasy.” The reason for the uneasy character of philosophical anthropology can be seen in the typical motivation for thinkers trained in an Anglo-Saxon conception of philosophy, serving as a point of departure for Taylor’s several arguments: To put it simply, this motivation lies in a sharp critique of behaviourism and an ensuing interpretation of human being. From the perspective of continental philosophy, on the other hand, the program of philosophical anthropology seems to be naive and subject centred, and so needs to be rather deconstructed. As Hartmut Rosa indicates, Taylor has never specified sufficiently what he regards as philosophical anthropology.⁴ At this point, it should be stressed that some authors refuse the idea and *raison d’être* of philosophical anthropology, arguing that recent developments in neuroscience and psychology made the project of philosophical anthropology somewhat old-fashioned. In this context, too, Taylor’s anti-reductive arguments, even if without a comprehensive systematic framework, deserve special attention.

Putting aside the terminological question, Taylor’s project can perhaps be specified as an attempt to develop an alternative image of human life and agency in contrast to the image given by natural sciences. This latter approach is represented for Taylor paradigmatically by behaviourism, the refutation of which constituted a major objective even in his early work *The Explanation of Behavior* published in 1964. The book, identical with his PhD dissertation, criticizes the explanation strategies of psychological behaviourism that seeks to explain human and animal behaviour in terms of patterns of stimulus and response. Taylor, in contrast, elaborates the idea that human conduct is always intentional and dependent on the agent’s interpretation of the situation and of himself. As he later emphasizes, the fierce attack on behaviourism was at this

3 – Charles Taylor, *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), hereafter HAL, p. 1.

4 – Hartmut Rosa, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor* (Frankfurt/New York: Campus Verlag, 1998), pp. 25-6.

time already too late, “the victim was dead before the knife entered its vitals.”²⁵ The critical impulse in Taylor’s thought, however, remains decisive to the effect that he maintains that scientific and objectivist approaches in social science and in humanities, and the orientation on natural sciences in general are futile and unproductive. It is worth to note that Taylor’s critical assessment of behaviourism corresponds to what later became the common view. Since the cognitive turn in the 80’s and 90’s, behaviourism is no longer held to be a prevailing philosophical and psychological movement, and it has been basically replaced and overcome by other approaches. With regard to the hermeneutic tradition, on the other hand, the critique of social science trying to imitate methods of natural sciences exhibits clear parallels with Hans-Georg Gadamer’s philosophical hermeneutics which deserves a brief overview.

Gadamer’s critique of scientific methods in the humanities relies on his conviction that human sciences (the *Geisteswissenschaften*) cannot proceed in a methodological manner. This conviction is the other side of his program of legitimating a kind of truth that cannot be justified by methodological verification. This contrast, then, is the clue to understand the title *Truth and Method*: it is an attempt to give philosophical justification to experiences of a specific character that we make with works of art or classical texts of our intellectual tradition. It is essential for these experiences that they cannot be repeated with the help of an algorithm or another procedure independent of the person who makes them. Conceiving method as a repeatable procedure of verification that can be repeated by everyone, Gadamer consequently claims that works of art and basic texts confront us with non-methodical truth. This conception challenges, in a certain manner, the dominance of natural sciences that Gadamer understands as an enterprise founded on the idea of methodical verification. Sometimes he characterizes modern age as the age of science and regards the main task of philosophy to be a critical evaluation of this new situation. An in-depth analysis of modernity is, however, not a primary topic in

5 – Charles Taylor, “Reply and Re-Articulation” in (ed.) James Tully, *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*. Cambridge 1994, p. 236.

Gadamer's hermeneutics, in contrast to Taylor's thinking where an account on the "making of modern identity" belongs to the core of his oeuvre.

In connection with the refusal of methodological verification the rejection of natural sciences as a model for the humanities can also be linked to the fact that Gadamer's philosophical project has a clear, but rather latent existential character. His hermeneutics explicitly presupposes the point of view of life as superior to that of science. Gadamer unambiguously states at the outset of his *opus magnum* that his investigations concern an issue which is pre-scientific in the sense that the understanding of texts belongs to living a human life before and independent of any scientific inquiry. The formula "point of view of life" was not developed by Gadamer, it may be retraced to Nietzsche, who sought an evaluation of history from the point of view of life. For Nietzsche, the leading aspect of an analysis of history is its relevance for living a human life. Similarly, Gadamer poses the question of art and the problem of interpretation within this perspective: it is about the advantages and disadvantages of interpretation from the point of view of life. Although he does not develop this in *Truth and Method*, his approach is inspired to some extent by Max Weber's famous analysis of science in the lecture "Science as a vocation." In Weber's view modern science can never answer the fundamental questions of our life, and so these questions cannot be answered except by blind decision that cannot be legitimated in any sense any more. It is this dilemma where Gadamer tries to find a way out, and he presents art and humanities as fields which could help us to find a less arbitrary orientation.⁶ So it might be said that while Taylor wants to describe the interpretive character of human being, Gadamer tries to explain the accessibility of certain fields (art, texts) with the help of the process of understanding. In this regard Taylor's endeavour is closer to Heidegger's analysis of our way to be (*Dasein*) than to Gadamer's philosophical hermeneutics.

6 – This underlying motive distinguishes his approach deeply from Feyerabend's well-known battle against method which is frequently paralleled with Gadamer's account of scientific method. Compared to Gadamer, Feyerabend strives for an anarchistic epistemology for anarchy's sake alone.

Turning back to Taylor's conception of interpretation, one line of argument worthy of discussion is a path-breaking hermeneutic analysis of the sciences of man he developed in "Interpretation and the sciences of man", the longer essay published in 1971. The term "sciences of man" is somewhat unusual in English-speaking philosophy, and it is probably meant to be a translation of the French "science de l'homme," and so it is close to the German *Geisteswissenschaften* as well. Taylor's point of departure in this essay is the idea that interpretive social science faces a difficulty analogous to the task of interpretation of texts. The meaning of the text must be to some extent problematic, otherwise there would be no need of interpretation. The meaning of the text must be, furthermore, distinguished from the text, because if there were no difference between the two, the activity of interpretation would not be necessary, or indeed possible. And last but not least, it is a subject, Taylor argues, by which meaning is expressed and for which there is meaning. It must be remarked here that with this argument Taylor bypasses a problem that makes a major difference within the hermeneutic tradition, namely between the hermeneutic conception of Friedrich Schleiermacher and Gadamer. Whereas for Schleiermacher the object of understanding is constituted by what the author wants to say, it is for Gadamer the meaning incorporated in the artwork or in the text that understanding tries to grasp. The essential difference concerns the intentional structure of what is expressed, since according to Gadamer the meaning of a classical work of art or a classical text lies beyond what the author intended to say: "an author does not need to know the real meaning of what he has written; and hence the interpreter can, and must, often understand more than he. [...] Not just occasionally but always, the meaning of a text goes beyond its author. That is why understanding is not merely a reproductive but always a productive activity as well."⁷

Taylor explicates the problem of the hermeneutic circle by saying that accepting the reading we propose always presupposes that other interpreters had accepted additional and further proposed readings. "What we are trying to establish," Taylor asserts,

7 – Hans-Georg Gadamer, *Truth and method* (London/New York: Continuum, 2004), p. 296.

“is a certain reading of text or expressions, and what we appeal to as our grounds for this reading can only be other readings.”⁸ As a result, the hermeneutical character of social science might be based on an analysis of “meaning” and “sense”:

„on the phenomenological level or that of ordinary speech [...] a certain notion of meaning has an essential place in the characterization of human behaviour. This is the sense in which we speak of a situation, an action, a demand, a prospect having a certain meaning for a person. – Now it is frequently thought that ‘meaning’ is used here in a sense which is a kind of illegitimate extension from the notion of linguistic meaning.”⁹

After refusing that this extension be illegitimate, Taylor points out that it is of basic importance for social science that its object, i.e. human conduct exhibits a hermeneutic structure, since “to be a living agent is to experience one’s situation in terms of certain meanings; and this in a sense can be thought of as a sort of proto-‘interpretation’.”¹⁰ From this a conclusion can be drawn: that “we have to think of man as a self-interpreting animal.” And “he is necessarily so,” he argues, “for there is no such thing as the structure of meanings for him independently of his interpretation of them; for one is woven into the other.”¹¹ This conception, which determines basically Taylor’s later thought, goes beyond the simple fact that human beings as acting agents have to interpret and to evaluate their environment again and again. The surplus is clearly shown by the reflexive pronoun: it has to be clarified what the self means, and whose self-interpretation is claimed by the formula. Taylor’s basic idea follows the inspiration of Martin Heidegger to the effect that there is no identity and social environment preceding and independent of self-interpretation. In terms of this conception self-interpretation becomes a constitutive factor of personhood and of social reality of all kinds – reinforcing again the anti-behaviourist and anti-naturalistic tenet in Taylor’s thought. According to him subjects are constituted by

8 – Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), hereafter PHS, p. 18.

9 – PHS, pp. 23-4.

10 – PHS, p. 27.

11 – PHS, p. 26.

their characteristic self-interpretation and thus are results of this self-interpretation. As a consequence, the specific content of self-interpretation cannot be defined for the individual cases, because criteria and categories of identity are changing and contingent with respect to historical epoch and culture. On a general level it is solely the nature of the process of self-interpretation that can be described. In Taylor's words, "man by his existence gives an answer to a question which thereby is posed and can never be finally answered."¹²

The study "Self-interpreting animals" from 1977 characterizes the thesis that human beings are self-interpreting animals as a "widely echoing theme of contemporary philosophy" and situates the idea in the context of 20th century philosophy as follows:

„It is central to a thesis about the sciences of man, and what differentiates them from the sciences of nature, which passes through Dilthey and is very strong in the late twentieth century. It is one of the basic ideas of Heidegger's philosophy, early and late. Partly through his influence, it has been made the starting point for a new skein of connected conceptions of man, self-understanding and history, of which the most prominent protagonist has been Gadamer. At the same time, this conception of man as self-interpreting has been incorporated into the work of Habermas."¹³

For Taylor, the thesis that humans are self-interpreting animals further means that a human being cannot be understood simply as an object among objects, for "his life incorporates an interpretation, an expression of what cannot exist unexpressed, because the self that is to be interpreted is essentially that of a being who self-interprets."¹⁴ It should be noted though that the determination does not want to fix a contingent feature of human beings, but rather a basic characteristic. On the other hand, while situating himself in Heidegger's tradition and sometimes referring to Heideggerian vocabulary, Taylor does not find the traditional terminology, e.g. "person" or "subject," as problematic, as Heidegger did. Heidegger claimed that traditional terminology is linked to a reification of our way of being, i.e. it means to regard

12 – HAL, p. 75.

13 – HAL, p. 45.

14 – HAL, p. 75

human being. A passage hinting at Heidegger gives, at the same time, an important complementation of the thesis on self-interpreting character: “*Verstehen* is a *Seinsmodus*. We are language animals, we are stuck with language, as it were.”¹⁵ The idea of self-interpreting animals is interconnected here with the linguisticity of the same human beings, and it indicates the fundamental role of language as elaborated by Taylor later on. To illustrate this mutual dependence of self-interpretation and language, it is sufficient to hint at the function of language in formulating our emotions: “An emotion is essentially constituted by our sense of its object, that is, by what we are inclined to say about its significance for us. That is what is contained in the slogan that human beings are self-interpreting animals: there is no such thing as what they are, independently of how they understand themselves. To use Bert Dreyfus’ evocative term, they are interpretation all the way down.”¹⁶

Despite Taylor’s reference to Heidegger’s conception of *Verstehen* it is not a trivial issue whether this reference is adequate or not. Heidegger’s basic philosophical project in *Being and Time* is to elaborate the question of being, and in this framework he thinks an analysis of our way to be, a thorough description of *Dasein* inevitable. The basic characterisation of our mode of being leads him to discern what he calls *Verstehen* and *Auslegung*. He uses these terms in a very unusual way: understanding (*Verstehen*) and interpretation (*Auslegung*) are conceived by him not as activities that are accomplished some time or another, but as something we are permanently doing on a very elementary level. What we understand in Heidegger’s sense, is our possibilities to act and to comport ourselves. And this is the point of the famous formula that our mode of being is being-in-the-world (*In-der-Welt-sein*), where the structural aspect “world” does not mean neither the totality of things or objects, nor the totality of facts, but the whole of possibilities I continuously have and I am permanently related to. I am constantly in relation with the world as a complicated net of possibilities to do or to leave to do something, i.e. with a complex network of possible actions. Hence understanding and interpretation are in Heidegger’s thought not really concerned with the

15 – HAL, p. 72.

16 – HAL, p. 191.

self, rather they have to do something with what I can do, with the possible actions I am able to realize.¹⁷ In contrast, Taylor's conception of self-interpretation focuses on the self as something durable or as something that must be formed and reached.¹⁸ The conception of the self as Taylor develops might be regarded, roughly speaking, as an answer to the basic openness and indeterminacy of our mode of being, of *Dasein* as Heidegger describes it.

Even then, Taylor's conception of interpretation differs fundamentally from that of Gadamer, since for Gadamer the scope of interpretation lies primarily in the reading of complicated texts or artworks. And this remains a crucial difference in Gadamer's and Taylor's conception of understanding and interpretation, since they regard to be the paradigmatic case of understanding something different: whereas for Charles Taylor it is commonly shared meanings and significances what makes our being dependent on interpretation, Hans-Georg Gadamer considers artworks and texts as primary correlates of understanding. Here, it might be noted that there is a hidden presupposition of Gadamer's theory of art and of understanding which is rarely brought sufficiently to the foreground. This presupposition claims that Gadamer's theory is almost entirely about classical artworks and texts, and not about epigon or third-line patchworks. With regard to Gadamer's formula of the truth of art, to the idea of inexhaustible meaning, and to the conception of the basically unfinishable process of understanding, it is clear that they are only convincing with relation to the greatest works of mankind. This eminent position of classical artworks and texts in Gadamer's hermeneutics can be explained for other reasons: classical works have an important function in his project of criticizing historicism. Unlike Hegel, he holds that art is not a phenomenon of the past, but has a fundamental relevance for philosophy. It is the classical works of art that offer again and again an occasion for a new interpretation. The interpretation of classical works cannot be definitely finished, and

17 – See my paper “Verstehen und Auslegung beim frühen Heidegger” in (ed.) Barbara Merker: *Verstehen nach Heidegger und Brandom. Phänomenologische Forschung*. Beiheft 3. (Hamburg: Meiner, 2009), pp. 47-60.

18 – Cf. on this point Taylor Carman, *Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 265-66.

these works cannot be reduced to the historical context of their creation in accordance with the main idea of historicism. In this sense, classical works are not historical. But this essential aspect of Gadamer's enterprise directs the focus of his hermeneutics on outstanding texts and artworks.

Before turning to *Sources of the Self* with an eye on interpretation and hermeneutics, it should be noted that Taylor's book on Hegel, which founded his academic reputation to a high extent, might be linked to the project of philosophical anthropology, too. His reading of Hegel argued for the basic insight that human being cannot be discussed comprehensively without taking into account achievements in which human spirit (*Geist*) gains durable existence. The originality of this interpretation lies not so much in the elucidation of individual works of Hegel, as in the way he presents Hegel in the context of modern philosophy as the thinker who determines up to now the problems and fundamental conceptions of modern identity. More important in the present framework, it is Hegel from whom Charles Taylor takes decisive aspects in developing his anthropological program. His theory of language and action, his critique of atomism, his conception of culture and form of life, and the concept of expression are all deeply influenced by Hegel. In his philosophical anthropology, however, Taylor does not want to discern universal, ahistorical features of human identity; rather he seeks to point out its historical and cultural flexibility. His argumentation contains, as an essential critical step, the analysis of modern culture and philosophy which shape decisively our thinking about identity, and therefore, in his view, it needs to be cut back. These considerations take us to *Sources of the Self*.

The main topic of *Sources of the Self*, if such a claim can be made at all about a book of some six hundred pages, is modern identity, which might be regarded in several aspects to be a continuation of the theme of self-interpreting animal. Following the subtitle *The Making of the Modern Identity*, the book promises to discuss our modern conceptions of "what it is to be a human agent, a person, or a self" in the light of the genealogical claim that it is through a historical process that the rise of modern identity should be comprehended. And this question is not separable, according to Taylor's opinion, from conceptions of the good and bad. "Selfhood

and the good,” he writes, “turn out to be inextricably intertwined themes.”¹⁹ In his early criticism of behaviourism and naturalism Taylor relied on the basic conviction that the way human agents interpret themselves and their situation cannot be neglected, but should be taken into account in social scientific explanations. This idea is preserved in *Sources of the Self* in the form that for the purpose of understanding human life and behaviour in social science we have to pay attention to the “best account”, i.e. to take seriously how people “live their lives”, experience themselves and the world, and how they act:

“What we need to explain is people living their lives; the terms in which they cannot avoid living them cannot be removed from the explanandum, unless we can propose other terms in which they could live them more clairvoyantly. We cannot just leap outside of these terms altogether, on the grounds that their logic doesn’t fit some model of “science” and that we know a priori that human beings must be explicable in this “science”. This begs the question.”²⁰

Actions can be understood but in the context of meanings and significances that human agents attribute to things and their deeds. Consequently, for subjects descriptions about themselves are inevitable, although not unquestionable.

In connection with the questions mentioned above Taylor tries to clarify the conditions that constitute a human person which he links to the self and identity. Through the connection of these factors he seeks to show that human beings have a two-fold nature, they are both individual and social beings at the same time. The underlying anthropological idea consist in identifying personhood and agency: the key concept in this definition of human being is self-interpretation, on the one hand, which comes to be completed now with “strong evaluation,” on the other. The

19 – Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), hereafter SS, p. 3.

20 – SS, p. 58. It would go beyond the scope of this paper to analyze Alasdair MacIntyre objection of relativism to this idea: “There are however... just too many rival ways in which sense can be made out of lives, each involving different and apparently incompatible conceptions of and judgments about goods” (“Critical Remarks on *The Sources of the Self* by Charles Taylor”, *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. LIV, No. 1, March 1994, p. 188).

decisively new moment of strong evaluation changes basically the concept of self-interpretation, since it is the set of strong evaluations with the help of which a person fills his or her self-interpretation with content, thereby answering the question what kind of person he or she wants to be, holds to be good or bad, important and irrelevant. Strong evaluations make up, accordingly, the basis for our desires and decisions, and so they give meaning and direction to our lives. Such evaluations, Taylor writes, “involve discriminations of right or wrong, better or worse, higher or lower, which are not rendered valid by our own desires, inclinations, or choices, but rather stand independent of these and offer standards by which they can be judged.”²¹ Human beings are the only living beings who are able to evaluate their own desires from a moral perspective, able to have second order wishes about wishes. Taylor follows here Harry Frankfurt’s conception of human agency who first considered second order wishes, i.e. wishes concerning wishes as the distinctive feature of personhood. The main modification of Taylor in comparison to Frankfurt is the emphasis put rather on the evaluative character of these wishes.

Strong evaluations have an anthropological necessity, because of the fact that the self finds itself always in a moral framework, within which it has to find an orientation in order to be capable to form an identity and criteria to act. Each individual has to determine itself in relation to other individuals, to nature, and to the conception of “good life.” In order to be able to do that, there is a need for a “moral framework” to indicate what is important and what not, what is valuable and what not etc. In Taylor’s view, without such substantial moral conceptions there can be no stable identity and planned action. He underlines that he „want[s] to defend the strong thesis that doing without frameworks is utterly impossible for us; otherwise put, that these horizons within which we live our lives and which make sense of them have to include these strong qualitative discriminations. Moreover,” he continues the argument, “this is not meant just as a contingently true psychological fact about human beings [...] Rather the claim is that living within such strongly qualified horizons is constitutive of human agency, that stepping outside these limits would be tanta-

21 – SS, p. 4.

mount to stepping outside what we would recognize as integral, that is, undamaged human personhood.”²²

In Taylor’s conception, meanings and significations are not subjective, but belong to a shared framework. An important aspect of the idea of shared meanings plays a fundamental role in his theory of identity, since personal, individual identity is something which is constituted in a context of shared meanings that belong to a community, i.e. that is shared by this community, and the process of constitution of personal identity means at the same time the person’s integration into the community in question. Subjectivity, it might be concluded, is based on intersubjectivity, since we become aware of the world from the perspective of a “we” before we could do it from the perspective of an “I”. Furthermore, the shared framework of meanings and significations does not only include ideas and thoughts, but social and institutionally sanctioned activities, as well.

For Taylor, as already indicated, it is of special importance that the context of meanings belonging to a community is not, or at least not merely a system of neutral distinctions, but it entails evaluative and morally relevant discriminations as well. The individual person always gives an answer to the anthropological question “Who am I?” in the form of practical self-image that might be implicit. It is only on the basis of such a self-image that human beings can acquire the ability of intentional action and overall orientation. Personal identity, even if implicit, is thus interwoven with the social environment, insofar as the question of personal identity “who am I?” is parallel to the question of collective identity “who are we?” It is, however, not very clear in Taylor’s argumentation what are the exact relations and interactions between these two identities. As precursors, Charles Taylor refers to the works of George Herbert Mead and Erik Erikson, who both developed a conception of individual identity based on dialogical and intersubjective constitution. He follows Mead and Erikson in the conviction that a stable self-image is taking shape only in interaction with concrete and generalized “others,” where the self takes over tentatively the perspective of others. Besides, Taylor stresses that personal identity can be maintained only

22 – SS, p. 27.

through such a process: a self exists only within “webs of interlocation,” that is, on the one hand, conversation partners who helped me to achieve self-definition, and on the other hand, those who contribute now crucial to my grasp of languages of self-understanding.²³ Consequently, the language and cultural practices, which the person grows into, determine moments and limits of its identity. “A language only exists and is maintained within a language community. And this indicates another crucial feature of the self. One is a self only among other selves. A self can never be described without reference to those who surround it.”²⁴ In this context it should be noted, though I will not analyze this in detail, that Taylor sees the distinctive feature of modern identity and culture in its having developed conceptions of individualism “which picture the human person as, at least potentially, finding his or her own bearings within, declaring independence from the webs of interlocation which have originally formed him/her, or at least neutralizing them.”²⁵ Beyond these factors, there is a further decisive moment one might be tempted to regard as another dimension of interpretation: the narrative dimension of Taylor’s conception of the self. As he clearly puts it, “we see that this sense of the good has to be woven into my understanding of my life as an unfolding story. But this is to state another basic condition of making sense of ourselves, that we grasp our lives in a *narrative*.”²⁶ This idea is central to Paul Ricoeur’s position, as Taylor himself explicitly refers to it. There is no need, however, to enter into a detailed discussion of narrative identity to claim that the narrative conception of the self has no theoretical counterpart neither in Heidegger’s, nor in Gadamer’s thought.

Having seen some of the differences highlighted above, it should be now noted that there is a point of convergence between Taylor and Gadamer in their respective conceptions of language. Taylor characterizes his position on language as “Romantic” and “expressive” inspired by Herder and Humboldt, and understands thereby a view that is critical to representationalist conceptions.

23 – SS, pp. 35-6.

24 – SS, p. 35.

25 – SS, p. 36.

26 – SS, pp. 47-8.

He calls attention to the fact that “there seem to be two crucial features of currently dominant theories of meaning in the Anglo-Saxon world: their stress on representations, and their assumption of the observer’s stance”²⁷. It is important here that the features Taylor brings into the foreground can be found, with some modifications in Gadamer’s hermeneutics. First, Taylor claims that “through language we formulate things, and thus come to have an articulated view of the world”²⁸, and Gadamer’s argument on the linguisticity of our entire experience of the world seems to correspond to it. Secondly, Taylor stresses the fact that language enables us to put things in a public space, and so it belongs to the life of a community. “Language,” he says “is fashioned and grows not principally in monologue but in dialogue or, better, in the life of the speech community.”²⁹ Gadamer, for his part, underlines that a dialogue always creates a community between those talking with each other, although he paid little attention to political implications of this insight. Both philosophers obviously argue against a monological model of language. There is, however, a point much more important for Taylor in language, namely its moral relevance. He claims that language “provides the medium through which some of our most important concerns, the characteristically human concerns, can impinge on us at all.”³⁰ But he elaborates this to the effect that it is language in a broad sense, including expressive activity, which makes “language animals” “sensitive to standards qua standards. And hence only linguistic animals can have this kind of concern, for moral right or wrong.”³¹

Gadamer’s idea of understanding as a dialogue is, on the other hand, somewhat different from Taylor’s position. From the very outset he claims that understanding classical texts might be an experience that is able to change the interpreter. Interpreting a text must be regarded as a conversation, if we do not want to

27 – HAL, p. 255.

28 – HAL, p. 258.

29 – Charles Taylor, “The importance of Herder” in: Charles Taylor, *Philosophical Arguments* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), p. 98.

30 – HAL, pp. 259-260.

31 – HAL, pp. 262-3.

exclude from the beginning that the text has something to tell us. Dialogue with the text – or with the other person –, thus, is the proper way to realize that openness which is the precondition for any otherness to appear and to become understood. Similarly to Taylor's critique of the impartial observer, in Gadamer's view a real conversation with the text gets involved and does not take place from a distance. For him the interest in the opinion of the other or of the text is mainly grounded in the interest in the matter, but at the same time it is ethically motivated. As he succinctly puts it: "That the other might be right, is the heart of hermeneutics."³²

To sum up, we followed aspects of interpretation in Charles Taylor's rich oeuvre, and contrasted or paralleled his ideas with the hermeneutic tradition, and especially with the works of Heidegger and Gadamer. We saw that interpretation plays a fundamental role in Taylor's argumentation, namely as an essential component in acquiring, building, and maintaining of the self. At the same time, it was made clear that he discussed understanding and interpretation not in the sense of a hermeneutical theory inspired by Heidegger or elaborated in detail by Gadamer. This is, still, not meant as a restriction, since it does not change the fact that Charles Taylor's multi-faceted oeuvre is an enrichment of and basic contribution to hermeneutic philosophy.

Csaba Olay

32 – Reported as Gadamer's remark in a discussion by Jean Grondin (*Einführung zu Gadamer*. Tübingen 2000, p. 187). Although there is an ethical dimension of these considerations of Gadamer, he did not develop a full-blown ethical position. Several lines of an "ethics in the light of hermeneutics" were recently discussed by Andrzej Przylebski in his essay "Ethik nach der hermeneutischen Wende der Philosophie" in (ed.) Andrzej Przylebski, *Ethik im Lichte der Hermeneutik* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010), pp. 7-20.

LE SOI IMPLICITE

À travers une élucidation des « conditions transcendantales » du soi et de l'être soi-même, la première partie des *Sources du soi* offre les linéaments de ce que Charles Taylor qualifie lui-même de « description phénoménologique (*phenomenological account*) de l'identité »¹. C'est à cette partie systématique de l'enquête, précédant les quatre parties historiques consacrées à la formation de l'identité moderne, que je voudrais consacrer mon attention dans ce qui suit. L'importance de ces analyses pour le projet de Taylor est évidemment considérable, puisqu'elles procurent une première caractérisation de l'identité qui constitue le socle de tout son projet. Que faut-il entendre, en effet, par l'identité ou le soi (*self*) ? Taylor la définit de la manière suivante : « Notre réponse [à la question « qui suis-je ? »] constitue une reconnaissance de ce qui importe essentiellement pour nous. Savoir qui je suis implique que je sache où je me situe (*where I stand*). Mon identité se définit par les engagements et les identifications (*commitments and identifications*) qui déterminent le cadre ou l'horizon à l'intérieur duquel je peux essayer de juger au cas par cas ce qui est bien ou valable, ce qu'il convient de faire, ce que j'accepte (*I endorse*) ou ce à quoi je m'oppose. En d'autres mots, mon identité est l'horizon à l'intérieur duquel je peux prendre position (*taking a stand*) »². Mon ambition se limitera à commenter cette formule et, en vérité, à la commenter sous un angle bien déterminé. Je passerai en effet sous silence certains de ses aspects centraux. Par exemple, la référence implicite à Luther et à sa formule célèbre : *Hier stehe ich, ich kann nicht anders* (« Ici je me tiens, je ne peux pas faire autrement ») et, à travers elle, au livre d'Erik Erikson sur le jeune Luther³, puisque, aux

1 – Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989, p. 32 ; trad. C. Mélançon, *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 52.

2 – *Ibid.*, p. 27 ; trad. citée (modifiée), p. 46.

3 – Erik H. Erikson, *Luther avant Luther. Psychanalyse et histoire*, trad. N. Godneff, Paris, Flammarion, 1958.

yeux de Taylor, l'identité qui est ici en question, celle qui compte vraiment pour son entreprise, est celle qui se trouve ébranlée à l'occasion d'une crise d'identité ; il ne s'agit pas, en somme, de l'identité numérique à travers le temps, c'est-à-dire de ce qui fait de X à l'instant t1 la même personne que Y à l'instant t2 – identité numérique qui a accaparé l'intérêt de la philosophie anglo-saxonne de manière quasi exclusive de Locke⁴ à Parfit inclus – mais plutôt de l'identité « qualitative »⁵, de l'ensemble des caractéristiques qui font d'une personne la personne qu'elle est, et qui peuvent varier au cours du temps sans que l'identité numérique n'en soit affectée. Je n'insisterai pas non plus sur l'importance de la métaphore spatiale, qui représente ici une « métaphore absolue » au sens de Blumemberg et lie étroitement le problème de l'identité au sens ici pertinent avec celui de l'orientation dans l'existence. Enfin, je ne n'approfondirai pas la question de savoir comment penser ces biens à la lumière desquels l'existence reçoit son orientation. Il n'est pas possible de les entendre en un sens exclusivement moral, car ils incluent, en vérité, tout ce qui revêt pour nous de la valeur, non seulement ce qu'il vaut la peine de faire, mais encore ce qu'il vaut la peine d'être ou d'aimer ; en somme, tout ce qui rend une vie digne d'être vécue⁶.

Ce qui retiendra mon intérêt est plutôt le problème suivant : en insistant sur les dimensions d'engagement (*commitment*) et d'identification (*identification*) qui font de l'identité une manière de prendre position à l'égard de certains biens, cette définition ne met-elle

4 – « Il faut voir ce qu'emporte le mot de *personne*. C'est, à ce que je crois, un être pensant et intelligent, capable de raison et de réflexion, et qui se peut consulter soi-même comme *le même*, comme une même chose qui pense en différents temps et en différents lieux » (Locke, *Essais sur l'entendement humain*, II, 27, 9).

5 – Sur cette notion, cf. Oliver Black, "Personal Identity, Numerical and Qualitative", in C. Kanzian, J. Quitterer, E. Runggaldier, *Papers of the 25th International Wittgenstein Symposium, August 11-17, 2002*, p. 31-33.

6 – Ce concept de « bien » relève de l'éthique entendue en un sens très vaste, « qui englobe toutes les considérations que nous mettons en œuvre pour répondre à la question : comment devons-nous vivre ? » (*Les sources du moi*, trad. citée, p. 79). C'est pourquoi, « on désigne ici par "bien" en un sens très général toute chose que l'on juge comme ayant de la valeur, comme étant digne, admirable, à quelque espèce ou catégorie qu'elle appartienne » (*Ibid*, trad. citée, p. 129).

pas l'accent de manière unilatérale sur le soi dont nous sommes conscients, celui que nous pouvons articuler et expliciter lorsque nous donnons une interprétation de nous-mêmes ou lorsque nous répondons à la question « qui suis-je ? » Ne passe-t-elle pas sous silence un « soi implicite » qui est comme la face immergée de l'iceberg de l'identité ? En outre, en privilégiant la notion de prise de position, cette caractérisation de l'identité ne privilégie-t-elle pas excessivement la dimension *volontaire* du façonnement d'une identité ? N'y a-t-il pas quelque chose dans nos identités qui échappe à tout façonnement volontaire, et cela nécessairement ?

En formulant ces questions, je suis tout à fait conscient que Charles Taylor n'a aucunement ignoré cet aspect du problème. Dans le sillage de la phénoménologie et de Michael Polanyi, il a accordé une attention toute particulière à la conscience tacite qui sous-tend toute conscience thématique ou explicite et la rend possible. Ainsi, les remarques qui suivent se voudront-elles bien plus un complément et un prolongement qu'une critique.

Intellectualisme ou hégélianisme ?

Il a été parfois reproché à la conception taylorienne de l'identité de sacrifier à un certain « intellectualisme » ou à un certain « volontarisme ». Alan Montefiore, par exemple, a fait remarquer que l'affirmation selon laquelle mon identité « se définit » par mes engagements et mes identifications semble entraîner, selon une interprétation au moins de « se définir » (son interprétation active), que « c'est moi-même, et seulement moi-même, qui porte la responsabilité ultime de la définition de ma propre identité »⁷. Ne faut-il pas, dès lors, aller jusqu'à affirmer que mon identité est voulue ou même choisie ? L'idée de *définition* n'enveloppe-t-elle pas celle de conditions nécessaires et suffisantes, de sorte que mon identité ne serait rien d'autre que ce à quoi je m'engage ? De manière consonante, Owen Flanagan a parlé à ce propos d'« intel-

7 – Alan Montefiore, « Choisir son identité ? », in G. Laforest et P. de Lara (éds.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Centre Culturel International de Cerisy la Salle/Les Presses de l'Université de Laval/ Le Cerf, 1998, p. 104.

lectualisme »⁸ et objecté à Taylor que « nous ne sommes ni les créateurs, ni les seuls garants de notre identité »⁹. Amelie Oksenberg Rorty et David Wong lui ont reproché dans une même veine d'avoir « surestimé le pouvoirs du choix et de la réflexion » et d'avoir accordé à l'aspect idéal de l'identité « une centralité absolue » dans sa conception¹⁰. Il me semble que ces reproches sont en grande partie injustifiés. En premier lieu, parce que le soi dont parle Taylor a des conditions sociales et historiques, ce que manifeste la seule structure des *Sources du soi*. L'aspiration à posséder une identité dans le sens où en parle Taylor ne peut voir le jour que dans une société démocratique avancée qui reconnaît les droits de l'individu et notamment ses droits à une prise de décision publique et à des choix de vie autonomes¹¹ ; elle n'est compréhensible que sur l'arrière-plan de la fresque historique que brosse toute la seconde partie de l'ouvrage, et ces conditions historiques ne sont évidemment pas telles que nous pourrions les « choisir » en quelque sens que ce soit. Du reste, la définition d'où nous sommes partis passe sans solution de continuité de l'affirmation selon laquelle l'identité est constituée par des prises de position (des engagements et des identifications) à celle selon laquelle elle est « l'horizon à l'intérieur duquel je peux prendre position ». Un tel horizon *s'impose à moi*, comme tout horizon, et ce que manifeste plutôt cette définition, c'est le caractère solidaire et indissociable des deux aspects de l'identité, son aspect donné et son aspect projeté ou idéal. L'aspect donné correspond à la matrice historique de l'identité, mais pas seulement. En effet, un second trait de l'iden-

8 – O. Flanagan, “Identity and Strong and Weak evaluation”, in O. Flanagan et A. O. Rorty (éds.), *Identity, Character and Morality: Essays in Moral Psychology*, Cambridge, mass., MIT U. press, 1990, p. 46.

9 – *Ibid.*, p. 43.

10 – A. O. Rorty, et D. Wong in “Aspects of Identity and Agency” in Owen J. Flanagan, *Identity, Character and Morality*, *op. cit.*, p. 31.

11 – Ch. Taylor, « L'atomisme », trad. P. de Lara, in Ch. Taylor, *La liberté des modernes*, Paris, PUF, 1997, p. 252-253 : « Notre identité est toujours en partie définie en dialogue avec les autres ou à travers la compréhension commune qui sous-tend les pratiques de notre société. La thèse est que l'identité d'individus autonomes, qui se déterminent eux-mêmes, exige une matrice sociale, une matrice qui, par exemple, reconnaît à travers un ensemble de pratiques le droit à la décision autonome et appelle l'individu à prendre la parole dans la délibération sur l'action publique ».

tité interdit de lire Taylor de cette manière : le soi possède une structuration « narrative », ce qui signifie qu'il dépend de l'histoire de l'individu tout autant que de l'histoire collective. Il se constitue au fil d'une vie singulière qui ne comprend pas seulement des choix et des engagements, même s'il faut reconnaître que cette constitution historique ou « narrative » n'est guère analysée pour elle-même dans *Les sources du soi*.

Ainsi, on peut souligner l'importance effectivement centrale accordée par Taylor aux aspirations et aux projets de l'individu, ainsi qu'à ce qu'il peut lui-même expliciter de sa propre identité à travers une auto-interprétation, sans aller jusqu'à affirmer que ces aspects possèderaient à ses yeux « une centralité absolue » ou que nous serions les « créateurs » de notre identité. Plutôt que de parler ici « d'intellectualisme » et de « volontarisme », il me paraîtrait plus juste de parler d'un hégélianisme. Il me semble en effet éclairant de replacer cette conception de identité à l'intérieur d'une conception plus générale de l'action qui puise ses sources chez Hegel. D'après cette conception, l'action est le lieu d'une prise de conscience de soi du sujet pratique à travers une articulation de ses raisons. Comme Taylor l'a souligné dans son article « Esprit et action dans la philosophie de Hegel », en effet, Hegel est le précurseur d'une des deux grandes familles de théories de l'action contemporaines, celle que l'on peut associer au nom d'Anscombe, et qui s'oppose au courant majoritaire, issu de Davidson, d'après lequel une action est un événement comme un autre dont la seule particularité est son mode de causation : à la différence des événements naturels, l'action a pour causes des croyances et des désirs. Tandis que la conception davidsonienne tend vers une forme de dualisme, puisqu'elle oppose l'événement physique à ses causes psychologiques – fût-ce pour reconduire en dernier ressort ces causes elles-mêmes à leur substrat cérébral –, la théorie « qualitative » de l'action, comme l'appelle Taylor, est foncièrement anti-dualiste, car elle considère l'action comme un fait primitif, qui ne ressemble à aucun autre. Ce qui rend l'action irréductible à un événement naturel, c'est qu'elle recèle en elle des « buts » ou qu'elle est « intrinsèquement dirigée »¹². Mais l'action ne peut être décrite

12 – Ch. Taylor, « Esprit et action dans la philosophie de Hegel », in *La liberté des modernes*, *op. cit.*, p. 89.

de cette manière que si l'on prend en considération la perspective de l'agent sur son action, la connaissance pratique qu'il en a et qui diffère radicalement de sa connaissance des événements du monde. Cela ne veut pas dire que les buts et les intentions de l'agent ne puissent pas lui être obscurs, demeurer pour lui inarticulés et même inconscients ; simplement, pour qu'il y ait lieu de parler *d'action*, l'agent doit posséder au moins une conscience minimale de ce qu'il est en train de faire. La connaissance d'agent est donc ici *inéliminable*, mais elle admet des degrés : au départ, l'action peut fort bien être spontanée et irréfléchie, et la connaissance pratique consiste pour l'agent à porter à l'articulation, à la formulation et à la pleine conscience un arrière-plan motivationnel. Les théories causales de l'action, au contraire, en définissant l'action par son origine causale dans des désirs et des croyances, ont plus de difficulté à rendre compte de la possibilité même d'actions irréfléchies.

Or, nous dit Taylor, les sources de la conception « qualitative » de l'action se trouvent dans la philosophie romantique et chez Hegel. Selon cette conception, en effet, « le désirs ou l'intention conscients ne sont pas des traits inévitables de l'action. Au contraire, ce degré de conscience dans notre action est quelque chose que nous devons accomplir »¹³. L'action non réfléchie est un processus vital et la compréhension réflexive et articulée de ce processus est un accomplissement proprement humain, si bien que pour Hegel l'esprit (*mind*) ou le mental « ne peut être compris en premier lieu que comme la réflexion interne d'un processus vital incarné »¹⁴. Cette idée est à la base de toute la pensée hégélienne qui comprend la réalité elle-même comme activité. Pour Hegel, « l'apparente coïncidence à soi de la pensée, par laquelle je suis apparemment immédiatement conscient de mes désirs, de mes buts et de mes idées, idée qui est au fondement du cartésianisme, est comprise au contraire comme un accomplissement, le dépassement de l'extériorité d'une vie inconsciente, purement instinctive. Ce n'est pas une donnée positive, mais le fruit d'une négation de ce qui nie la pensée »¹⁵.

13 – *Ibid.*, p. 96-97.

14 – *Ibid.*, p. 102.

15 – *Ibid.*, p. 98.

Il me semble éclairant de mettre en relation cette conception de l'action avec la conception taylorienne de l'identité. Aux yeux de Taylor, en effet, l'identité est ce qui trouve sa source dans l'effort d'explicitation des raisons et des motivations à partir desquelles j'agis mais qui ne sont pas toujours conscientes pour moi au départ. Avoir une identité, en ce sens-là, c'est être capable d'accomplir ce travail d'articulation qui ne peut jamais être total, mais qui permet d'atteindre à une forme d'auto-conscience. La conscience de soi n'est pas un donné de départ mais quelque chose qui s'accomplit dans et par un travail d'explicitation qui est toujours aussi un effort de formulation dans le langage. C'est ce qui fait que nous ne pouvons être des « soi » à la manière dont nous sommes des organismes, c'est-à-dire indépendamment de notre interprétation de nous-mêmes. Être un soi *c'est* s'interpréter comme tel à la lumière de ce qui compte vraiment à nos yeux, de nos fins les plus élevées, de ce qui confère à notre existence son orientation fondamentale. C'est seulement à partir de là qu'il est possible de comprendre le primat conféré dans cette conception à la réflexivité et au langage. L'auto-interprétation ne se borne pas à expliciter la nature de notre identité, elle la *constitue* au moins en partie : le *self* « se constitue en partie par ses interprétations de lui-même »¹⁶, il est donc « constitué essentiellement par une certaine attention à soi »¹⁷ ; « étudier les personnes, c'est étudier des êtres qui existent uniquement dans un certain langage et qui en sont partiellement constitués »¹⁸. Ces formulations ne sont pas sans ambiguïté, puisque d'un côté Taylor affirme que le soi se constitue *en partie* par son auto-interprétation réflexive, ce qui laisse ouverte la possibilité d'un soi implicite et pré-réflexif, mais de l'autre il avance que le soi ou la personne existent *uniquement* dans un certain langage, ce qui revient à dire qu'ils sont constitués tout entiers par lui. Ce qui précède ce processus d'explicitation ne peut plus dès lors être appelé un « soi ». Mais ne faut-il pas admettre l'existence d'un soi implicite qui précède tout effort d'explicitation et lui demeure constamment sous-jacent, s'exprimant non seulement dans nos actions – à commencer par celles qui sont spontanées et irréfléchies – mais encore dans nos

16 – *Les Sources du moi*, trad. citée, p. 55.

17 – *Ibid.*, p. 72.

18 – *Ibid.*, p. 55.

réactions affectives, dans notre style corporel et gestuel, dans nos préférences souvent informulées, dans les particularités de notre sensibilité aux êtres et aux choses ? Pas plus que le « soi » dont parle Taylor, ce « soi implicite » ne serait à entendre comme un « moi ponctuel », un noyau d'identité infrangible qui serait aussi une *res*, un étant offert à la connaissance. Ce serait plutôt un ensemble de tendances [d'orientations] et de dispositions singulières.

Il me semble que ce qu'on pourrait appeler « l'hégélianisme » de Charles Taylor réside dans le primat qu'il confère à l'identité consciente sur cette identité sous-jacente et implicite, ou plutôt dans le fait de considérer que seule l'identité consciente, en tant qu'elle est constituée par une auto-interprétation, est au sens propre une *identité*. Il n'y a que cette identité, en effet, qui puisse être définie par mes engagements fondamentaux et de mes prises de position au sein d'un paysage moral, à la lumière de ce qui compte vraiment pour moi, c'est-à-dire de ces biens qui relèvent de ce que Taylor appelle « l'évaluation forte ». Inversement, si l'on acceptait d'appeler « identité » l'identité implicite dont je parle, il deviendrait plus difficile de soutenir que seule l'évaluation forte nous confère quelque chose comme une identité ; ou encore, que le *Self* « ne peut exister que dans un espace de problèmes éthiques »¹⁹ (au sens vaste d'« éthique » susmentionné)²⁰. En somme, de même que pour Hegel « la fin de tout le processus vital est que l'esprit parvienne à se comprendre lui-même »²¹, de même, pour Taylor, dans une veine hégélienne, c'est seulement à travers l'auto-interprétation réflexive et l'explicitation d'un arrière-plan motivationnel qu'est possible un rapport à soi accompli – ou peut-être faudrait-il dire : un rapport à soi *tout court*.

Si l'on m'accorde de poursuivre cette analogie entre théorie de l'action et théorie de l'identité un instant encore, Taylor soulignait à propos des conceptions qualitatives de l'action qu'il en existe deux versions différentes. La première, hégélienne, accorde une supériorité intrinsèque à l'action réfléchie sur l'action irréfléchie. Mais la seconde, davantage liée au romantisme, confère une primauté à l'action spontanée et irréfléchie sur l'action devenue conscien-

19 – *Ibid.*, p. 74.

20 – Sur ce sens d'« éthique », cf. ci-dessus, note 6.

21 – Ch. Taylor, *La liberté des modernes*, *op. cit.*, p. 101.

te de soi, et voit dans la réflexion elle-même un péril, peut-être même une « chute » qui devrait être compensée idéalement par une réflexion *totale*. Cette seconde conception peut être associée au nom de Kleist. Taylor écrit en effet : « Ceci nous rappelle une conception commune chez les romantiques, et bien exprimée par un récit de Kleist, à savoir qu'une action pleinement cohérente doit être soit entièrement non réfléchie, soit résulter d'une compréhension complète. Selon cette vue, l'apparition de la conscience de soi est une perturbation de notre activité, et nous ne pouvons compenser cette perturbation que par une conscience de soi totale. Hegel reprend cette conception avec une différence importante. L'activité essentielle est celle de l'Esprit, et elle vise la reconnaissance. En conséquence, il ne peut y avoir d'activité parfaite totalement non réfléchie »²². Le traducteur français renvoie en note à *La marquise d'O*. Mais il me semble que le texte auquel songe Taylor est *Sur le théâtre de marionnettes*. Rédigé par Kleist peu avant son suicide et composé d'un dialogue entre un narrateur et un danseur à l'Opéra, marionnettiste à ses heures, un certain monsieur C., cet admirable récit porte tout entier sur les désordres consécutifs à l'apparition de la conscience, et notamment sur la perte de la grâce qui en résulte. Il comprend trois moments principaux. Dans un premier temps, le narrateur et Monsieur C. s'entretiennent dans un jardin public de l'extraordinaire impression d'aisance et de liberté qui émane du mouvement des marionnettes qu'ils ont pu admirer tous deux sur la Place du Marché ; Monsieur C. en livre le secret : les pantins acquièrent une telle grâce lorsqu'ils sont manipulés par le machiniste avec un total engagement, c'est-à-dire lorsque ce dernier, pour les faire évoluer, se met lui-même à danser ; la supériorité des marionnettes sur des danseurs vivants leur vient alors de ce qu'à la différence de ceux-ci, elles n'ont aucun souci de paraître, ne font jamais de *manières*, de sorte que leurs mouvements ne sont entravés ni troublés par aucune conscience de soi. Le narrateur évoque alors un souvenir : un jour, au bain, un jeune homme de sa connaissance « dont toute la personne était alors empreinte d'une grâce merveilleuse », se surprit dans la pose d'un bronze romain, *l'enfant à l'écharde*. Pour rabattre sa vanité et « pour tester la sûreté de la grâce qui l'habitait », il fut mis au défi de

22 – *Ibid.*, p. 104.

reproduire cette posture ; malgré différentes tentatives, il en fut incapable : « À partir de ce jour, pour ainsi dire de cet instant, un changement inexplicable se produisit chez ce jeune homme. Il se mit à passer des journées entières devant un miroir et, l'un après l'autre, tous ses charmes l'abandonnèrent. Une force invisible et incompréhensible semblait voir bloqué le libre jeu de ses mouvements, tel un filet de fer, et au bout d'un an il n'y avait plus chez lui aucune trace de ce charme qui avait enchanté les regards de son entourage »²³. Enfin, le troisième épisode raconte comment au cours d'un voyage en Russie, moitié par plaisanterie, moitié par défi, le Monsieur C., excellent escrimeur, fut mis aux prises avec un ours dressé à parer les coups : malgré ses efforts désespérés, il ne lui fut possible ni de le toucher, ni même de le déséquilibrer par ses feintes. L'ours se révéla un escrimeur inégalable. La conclusion de cette fable philosophique est que « dans le monde organique, la réflexion perd en éclat et en force à mesure que la grâce apparaît plus rayonnante et souveraine », si bien que nous sommes placés à la fin du récit devant l'alternative suivante : une action parfaite devrait ou bien revenir à la spontanéité inconsciente d'elle-même de l'animalité, ou bien atteindre à une conscience infinie et divine, et ainsi, après avoir accompli un cycle infini, revenir à son point de départ : « Et par conséquent, dis-je un peu songeur, il nous faudrait goûter encore une fois à l'Arbre de la Connaissance pour retomber dans l'état d'innocence »²⁴. Mais ces deux possibilités semblent également hors de la portée de l'homme.

Je me demande si, de même qu'il y a deux voies pour la théorie qualitative de l'action, il n'y aurait pas aussi deux voies pour la conception de l'identité qualitative. La première, celle de Taylor, met l'accent sur la réflexion consciente au moyen de laquelle nous ordonnons et hiérarchisons les biens auxquels nous souscrivons et conférons à notre existence elle-même sa direction et son orientation. La seconde met au contraire l'accent sur une identité largement tacite qui est opérante tout au long de ce processus mais demeure en deçà de nos projets et de nos décisions. Non seulement une telle identité n'est pas voulue, mais elle est telle qu'il

23 – H. von Kleist, *Petits écrits*, in *Œuvres complètes*, tome I, Paris, Gallimard, 1999, p. 216.

24 – *Ibid.*, p. 218.

n'y a pas de sens à la vouloir dans la mesure où elle constitue un « effet essentiellement secondaire » (*essentially a by-product*) au sens de Jon Elster. Un bon exemple de cette seconde identité est la personnalité d'un artiste telle qu'elle se révèle dans son œuvre à travers l'émergence d'un style unique et de la vision qui l'accompagne. L'artiste ne peut prendre conscience de sa personnalité artistique ailleurs que dans son œuvre elle-même sans laquelle elle lui demeurerait à jamais dissimulée. Bien entendu, la travail, l'effort et la délibération ne comptent pas pour rien dans la naissance d'un style, mais le style ne saurait être entièrement *voulu*, car il exige une forme de naturel sans lequel il serait tout au plus un *procédé*. Un style doit prolonger le geste spontané, se couler dans un rythme et une modalité d'existence, atteindre à une forme d'inconscience au travers de laquelle se déclare à l'artiste comme au public une personnalité artistique singulière dans ce qu'elle a de plus inattendu. Or, ces deux identités (ou ces deux versants de l'identité) ne sont pas seulement juxtaposées : elles entretiennent des liens organiques, bien que ces liens soient difficiles à décrire. Même dans la formation d'une identité réfléchie au travers de l'articulation d'un arrière-plan motivationnel, l'identité implicite joue un rôle qui resterait à comprendre. D'ailleurs, Taylor reconnaît lui-même son importance, puisqu'il considère qu'il ne faut pas seulement dire que « nous sommes des *selves* seulement parce que certaines questions nous importent »²⁵, et donc que c'est ce qui nous importe qui permet de définir notre identité, mais tout autant que « notre identité est ce qui permet de définir ce qui importe ou non pour nous »²⁶. Si nous voulons éviter un cercle vicieux – celui qui reviendrait à affirmer que notre identité, laquelle se définit par « ce qui importe ou non pour nous » permet de définir ce qui importe ou non pour nous – il faut bien que l'« identité », ici, ne s'entende pas au même sens dans ses deux occurrences : l'identité qui dépend de l'évaluation forte est l'identité réfléchie et volontaire ; celle dont cette évaluation forte dépend elle-même au moins en partie est l'identité spontanée et implicite. Non seulement cette dernière apparaît nécessaire pour qu'on puisse parler d'une opération d'articulation et de formulation, mais il semble aussi qu'elle

25 – Ch. Taylor, *Les Sources du moi*, trad. citée, p. 54.

26 – *Ibid.*, p. 49.

soit nécessaire pour rendre compte du second aspect primordial de l'identité auquel je n'ai fait pour l'instant que de rares allusions : celui de l'identification (*identification*).

Identité et identification

La définition d'où je suis parti plaçait sur le même plan *commitments* et *identifications* : « Mon identité se définit par les engagements et les identifications (*commitments and identifications*) qui déterminent le cadre ou l'horizon à l'intérieur duquel je peux essayer de juger au cas par cas ce qui est bien ou valable, ce qu'il convient de faire, ce que j'accepte (*I endorse*) ou ce à quoi je m'oppose ». Cette problématique de l'identification a sa source dans l'article célèbre d'Harry Frankfurt « La liberté de la volonté et la notion de personne ». Autant la thématique de l'engagement fait signe en direction de l'ontologie fondamentale heideggerienne et de la constitution fondamentale de l'existence comme être à dessein de soi (*umwilen seiner*), autrement dit à la caractérisation du *Dasein* comme l'étant pour lequel il y va en son être de cet être²⁷, autant la référence qui se profile derrière le concept d'identification est l'idée frankfurtienne de « désirs de second ordre » élaborée en vue d'une élucidation du problème de la liberté de la volonté. De Heidegger, Taylor retient avant tout le primat du pouvoir-être et du futur pour la détermination ontologique du *Dasein*, primat qui confère à l'existence de ce dernier une tournure quelque peu « volontariste »²⁸ – Levinas parlerait même d'une posture héroïque : le *Dasein* est l'étant auquel il incombe de choisir son existence, au sens de choisir le *genre* d'existence qu'il entend mener, et par conséquent auquel il revient de se choisir lui-même comme tel ou tel type de *Dasein*, comme le *Dasein* qu'il « a à être ». De Fran-

27 – Dans son article “Responsibility for self” (in G. Watson, *Free Will*, Oxford University Press, 1982, p. 111) Taylor renvoie expressément à la formule de *Sein und Zeit* : „das Seiende dem es in seinem Sein um dieses selbst geht” (Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 16^e éd. 1986, p. 42).

28 – Ce volontarisme est en partie reconnu et endossé par Heidegger lui-même : « Qu'un *Dasein* puisse, doive et même doive nécessairement se rendre factivement maître de la tonalité grâce à son savoir et sa volonté, *cela peut bien témoigner d'une primauté du vouloir et de la connaissance dans certaines possibilités de l'exister.* » (*Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 16^e éd. 1986, p. 136 ; trad. E. Martineau, notre italique).

Frankfurt, Taylor retient la définition de la personne par sa capacité à évaluer réflexivement ses désirs, et donc à posséder des désirs de second ordre, c'est-à-dire des désirs portant eux-mêmes sur des désirs. Frankfurt distingue les désirs des volitions en ce qu'une volition est un désir *efficient*, c'est-à-dire un désir tel qu'il amène la personne à passer à l'acte. Selon cette caractérisation, un désir de second ordre est un désir de désir de faire X, et une volition de second ordre un désir d'avoir un désir efficient de faire X, c'est-à-dire le désir « qu'un certain désir constitue sa volonté »²⁹. Frankfurt peut ainsi reformuler le problème de la liberté de la volonté dans les termes suivants : tandis que la liberté de l'action est la liberté d'agir selon ses désirs, laquelle ne fait pas appel à des désirs d'un ordre plus élevé, la liberté de la volonté, en revanche, se définit tout entière par le fait d'avoir les désirs et les volitions *que l'on désire avoir* : une personne jouit d'une liberté de la volonté si « elle est libre de vouloir ce qu'elle désire vouloir, [si] elle est libre d'avoir la volonté qu'elle désire »³⁰. L'absence de liberté de la volonté consiste alors dans le fait d'avoir des désirs, et même des désirs efficaces (des volitions) que nous ne désirons pas avoir et que nous ne reconnaissons donc pas comme *nôtres*. L'exemple de Frankfurt est celui d'un toxicomane qui a effectivement un désir de consommer de la drogue mais qui n'a pas le désir de second ordre d'avoir ce désir, qui repousse même ce désir de premier ordre de toutes ses forces, et le ressent comme une contrainte étrangère dans laquelle ne parvient pas à se reconnaître : c'est parce que sa volonté est divisée contre elle-même que le toxicomane n'est pas libre au sens de la liberté de la volonté, même s'il est assurément libre au sens de la liberté d'action. La conception de la liberté de Frankfurt s'inscrit ainsi dans le sillage des grandes conceptions rationalistes, par exemple celle de Descartes, selon lesquelles est libre un agent dont la volonté est entièrement éclairée par le jugement, qui ne possède que la volonté qu'il pense devoir avoir, ou encore la volonté qui est conforme à son meilleur jugement – celui, ajouterait Descartes, qui est éclairé par l'évidence. Si nous

29 – H. Frankfurt, “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, trad. M. Neuberger, « La liberté de la volonté et la notion de personne », in M. Neuberger, *Théorie de l'action. Textes majeurs de la philosophie analytique de l'action*, Liège, Mardaga, 1991, p. 258.

30 – H. Frankfurt, « La liberté de la volonté », *loc. cit.*, p. 262.

agissons conformément à des désirs de premier ordre que nous approuvons rationnellement et que nous jugeons par conséquent comme vraiment nôtres, nous jouissons d'une liberté complète, nous avons toute la liberté que nous pouvons espérer avoir, c'est-à-dire à la fois une liberté d'action et une liberté de la volonté.

Bien qu'elle ne vise qu'à répondre au problème de la liberté, l'analyse de Frankfurt fait intervenir une notion qui est d'une importance centrale pour le problème de l'identité : celle d'identification. Dans le cas où la volonté est divisée contre elle-même, en effet, on peut affirmer que quelqu'un – par exemple un toxicomane – *ne s'identifie pas* à ses désirs de premier ordre. Inversement, jouir d'une pleine et entière liberté, c'est n'avoir que des désirs auxquels on s'identifie. La possibilité proprement humaine d'évaluer réflexivement ses propres désirs pour les accepter ou les rejeter, pour s'identifier à certains et prendre ses distances par rapport aux autres, définit aux yeux de Frankfurt une *personne* – par opposition aux animaux et enfants en bas âge, mais aussi à un personnage conceptuel qu'il imagine et qu'il appelle un *wanton*, un « individu irréflexif », comme traduit le traducteur français, ou plus littéralement un « boulique », comme on pourrait aussi traduire ce terme (la connotation de boulimique n'étant pas mauvaise). Ce qui caractérise un boulique n'est pas l'absence de capacité à délibérer ou à raisonner, mais l'incapacité à soumettre ses désirs à une évaluation réflexive : « il se désintéresse de la question de savoir si ses désirs sont désirables ou non ; il ne se demande pas quelle devrait être sa volonté »³¹. Dans son article « Responsibility for self », Taylor accepte en partie au moins les analyses de Frankfurt mais il les complète sur un point essentiel. Il faut distinguer, nous dit-il, non seulement des individus capables d'évaluer leurs désirs et d'autres qui ne le sont pas, mais encore deux manières dont cette évaluation elle-même peut s'accomplir. La première consiste à se demander si un désir est désirable en fonction de sa compatibilité ou incompatibilité avec d'autres désirs ; la seconde revient à se demander si ce désir est bon ou désirable en lui-même. On peut appeler la première « évaluation faible » et la seconde « évaluation forte » et à chacune correspond un personnage conceptuel : le « *simple weighter for alternatives* », pour la première, et le « *strong eva-*

31 – *Ibid.*, p. 259.

luator”, pour la seconde. Le *weighter for alternatives* diffère du *wanton* frankfurtien en ceci qu’il est déjà une *personne* capable d’entretenir des préférences à l’endroit de ses désirs, mais des préférences qui ne reposent que sur des considérations instrumentales (l’opportunité d’entretenir tel ou tel désir) et non sur leur désirabilité intrinsèque pour autant qu’ils se subordonnent à des normes. Au contraire, le *strong evaluator* attribue aux désirs considérés en eux-mêmes des attributs tels que « bon » ou « mauvais », « supérieur » ou « inférieur », « digne » ou « indigne », dont la validité ne repose pas sur ses propres désirs ou préférences, mais sur des normes indépendantes de ceux-ci en fonction desquels ses désirs et préférences peuvent être à leur tour jugés. Ainsi, Taylor va plus loin que Frankfurt, pour lequel l’évaluation réflexive des désirs, constitutive de la personne, pouvait ne reposer que sur de simples préférences³². Pour Taylor, au contraire, est un *self* ou une personne non pas seulement celui qui est capable d’entretenir des désirs de second ordre, mais celui qui est capable d’évaluer ses désirs à la lumière de normes indépendantes de ces désirs eux-mêmes – normes qui lui permettent de s’identifier à eux ou de les rejeter : « C’est cette sorte d’évaluation/responsabilité dont de nombreux philosophes pensent qu’elle est essentielle à notre notion de soi »³³.

Cette définition du soi à la lumière de l’identification pour autant que celle-ci repose à son tour sur l’évaluation forte apparaît toutefois assez aporétique. Que veut dire, en effet, « s’identifier » à des désirs ? Est-ce seulement les évaluer comme désirables à la lumière des fins les plus hautes qui structurent notre existence ? Il se peut, par exemple, qu’une carrière de médecin me paraisse tout à fait désirable en elle-même, qu’elle corresponde à ce qui me paraît être un bien réel (soulager les souffrances de mes semblables) propre à rendre une vie humaine digne d’être vécue ; il se peut que j’en ai fait l’axe d’un projet de vie en m’engageant dans cette car-

32 – H. Frankfurt, « La liberté de la volonté », *loc. cit.*, note 6, p. 268 : « Le fait qu’il est caractéristique de la personne qu’elle évalue ses désirs et motifs ne signifie pas que ses volitions de second niveau expriment nécessairement sa position morale à l’égard de ses désirs de premier niveau ; elle peut très bien évaluer ces derniers d’un point de vue non moral [...] *Les volitions de second niveau n’expriment des évaluations que dans la mesure où il s’agit de préférences* » (nous soulignons).

33 – Ch. Taylor, “Responsibility for Self”, *loc. cit.*, p. 112

rière ; et pourtant, il se aussi que je découvre progressivement que la carrière qu e j'ai embrassée ne reflète pas mes véritables désirs, qu'elle ne répond pas à une vocation réelle de ma part mais plutôt à un conditionnement subtil par mon entourage. Ainsi, le concept d'identification tel qu'il est employé ici ne semble pas nous permettre de faire la différence entre des désirs qui sont authentiquement les nôtres et d'autres qui ne le sont pas. D'ailleurs, la référence à l'évaluation forte, c'est-à-dire à des normes qui transcendent l'individu, semble encore aggraver la difficulté par rapport à ce qu'elle était chez Frankfurt. Frankfurt, en effet, a dû reconnaître que son concept d'identification était « terriblement obscur »³⁴ et qu'il ne pouvait accomplir la tâche qui lui était dévolue : expliquer la différence entre des désirs dans lesquels nous nous reconnaissons et d'autres dans lesquels nous ne nous reconnaissons pas. La possibilité de l'identification avec l'un de ses désirs ou au contraire d'une prise de distance à son égard repose, en effet, chez Frankfurt, sur la formation d'une volition de niveau supérieur : identification ou prise de distance, écrit-il, sont « dues à la formation d'une volition de second niveau »³⁵. Toutefois, la question ne peut manquer de se poser est celle de savoir si cette volition de second niveau est à son tour authentiquement « la mienne ». En effet, cette volition de second niveau n'est elle-même qu'une volition de plus, qui ne peut être la « mienne » que si je m'identifie avec elle, c'est-à-dire si je forme une volition de troisième niveau, et ainsi de suite, de sorte que nous sommes entraînés dans une régression à l'infini. Puisque l'identification « est due » à la formation d'un désir d'ordre supérieur, il s'ensuit que pour m'identifier à un seul de mes désirs, je dois m'identifier à une infinité d'autres désirs de deuxième, troisième et énième niveau et former des volitions de volitions... à l'infini³⁶.

34 – H. Frankfurt, “Identification and wholeheartedness”, in *The Importance of What We Care About*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1998, p. 167.

35 – H. Frankfurt, « La liberté de la volonté », *loc. cit.*, p. 260.

36 – Ce point a été souligné par Gary Watson, “Free Agency” in *Free Will*, *op. cit.* p. 108-109 : “What this difficulty shows is that the notion of orders of desires or volitions does not do the work that Frankfurt wants it to do. It does not tell us why or how a particular want can have, among all of the person's desires, the special property of being peculiarly his “own”. There may be

Pour sortir de cette difficulté, il ne sert à rien d'invoquer, comme Frankfurt a cru pouvoir le faire tout d'abord, une « identification décisive » qui mettrait fin à la régression, dans la mesure où celui qui se serait identifié de manière ferme ou décisive (*decisively*) à l'un de ses désirs aurait du même coup « décidé qu'il n'y a plus, à quelque niveau que ce soit, de question à poser quant à sa volition de second niveau »³⁷ ; cette solution reste verbale, puisque toute identification – qu'elle soit ou non décisive – *exige* la formation d'une volition de degré supérieur, et que la régression à l'infini est à cet égard *inévitabile*. La tentative pour éclaircir la notion d'identification avec un désir³⁸ semble dès lors condamnée à l'échec, et l'on aperçoit bien pourquoi : c'est que *l'adhésion à ses propres désirs*, ou encore le fait de « ne faire qu'un avec eux », n'est pas l'affaire d'une simple évaluation intellectuelle, d'une appréciation de ce désir comme étant intrinsèquement désirable ou encore d'un désir à propos de ce désir : avoir un désir qui n'est pas authentiquement le sien n'est pas exactement la même chose qu'avoir un désir qu'on ne désire pas avoir. En somme, ce contre quoi vient buter l'analyse frankfurtienne – mais aussi, me semble-t-il, sa reprise taylorienne – est un problème de *naturel* ou d'*authenticité* (au sens que ce terme revêt chez les moralistes ou chez Stendhal). C'est le problème de savoir si on adhère pleinement à ses désirs et si l'on est véritablement soi-même quand on désire ce qu'on désire. Du reste, Frankfurt semble l'avoir aperçu sans en tirer toutes les conséquences, lorsqu'il invoque le problème de la spontanéité. Il écrit, en effet : « cependant, la conformité de la volonté de la per-

something to the notions of acts of identification and of decisive commitment, but these are in any case different notions from that of a second- (or n-) order desire. And if these are the crucial notions, it is unclear why these acts of identifications cannot be themselves of the first order – that is identifications with or commitments to courses of action [...]”.

37 – H. Frankfurt, « La liberté de la volonté », *loc. cit.*, p. 264.

38 – Comme Frankfurt le reconnaîtra lui-même, “[...] the assignment of desires to different hierarchical levels does not by itself provide an explanation of what it is for someone to be *identified* with one of his own desires rather than with another” (*The Importance of What We Care About*, *op. cit.*, p. 166) ; bref : “it appears that the hierarchical model cannot as such cope with this difficulty. It merely allows us to describe an inner conflict as being between desires of different levels. But this alone is hardly adequate to determine – with respect to that conflict – where (if anywhere) the person himself stands” (*Ibid.*).

sonne à ses volitions de niveau supérieur peut être le résultat d'une activité plus spontanée que réfléchie. Certaines personnes sont spontanément mues par la gentillesse quand elles désirent être gentilles ou par la méchanceté quand elles désirent être méchantes, sans pour autant y penser et s'imposer une autodiscipline sévère. D'autres, par contre, sont mues par la méchanceté quand elles désirent être gentilles et par la gentillesse quand elles ont l'intention d'être méchantes [...] Certains conquièrent facilement la liberté, alors que d'autres doivent lutter pour la réaliser »³⁹.

En d'autres termes, le fait de « ne faire qu'un avec ses désirs » est une question d'authenticité ou de naturel qui demeure irréductible à celle de l'évaluation réflexive des désirs. Le modèle de l'évaluation réflexive reste trop intellectuel (et trop « décisionnel ») pour en rendre compte : il nous dit comment avoir des désirs qui soient conformes à notre meilleur jugement et aux biens que nous tenons pour les plus élevés et respectables, ceux qui orientent notre existence en vertu de nos projets de vie ; mais il n'est pas sûr que cette question soit exactement la même que celle des désirs qui sont authentiquement les nôtres. Si nous sommes sûrs qu'un désir est authentiquement le nôtre, nous pouvons dire aussi du même coup que notre existence est effectivement guidée par les biens qui correspondent à ce désir, ou encore que nos projets fondamentaux sont en accord avec nos désirs les plus profonds ; en revanche, il semble que la situation puisse se présenter où nos projets fondamentaux ne reflètent pas nos désirs les plus profonds, car nous sommes dans l'illusion sur ce que nous désirons vraiment. Sans doute, le problème de l'authenticité et celui de l'évaluation réflexive des désirs ne sont pas complètement disjoints. Car nous ne pouvons pas avoir des désirs qui soient authentiquement les nôtres sans que ces désirs soient conformes à notre « évaluation forte » (comme l'indique l'exemple du toxicomane de Frankfurt)⁴⁰ ; mais la réciproque n'est pas vraie : il ne suffit pas qu'un désir soit conforme à notre évaluation forte pour qu'il soit

39 – H. Frankfurt, « La liberté de la volonté », *loc. cit.*, p. 264.

40 – La raison en est la suivante : notre jugement fait partie de ce qui nous définit, de ce qui nous est le plus propre. Un désir ou un acte ne peuvent entrer en conflit avec notre jugement sans nous apparaître, de ce fait même, comme étrangers à nous.

ipso facto authentiquement notre désir. Et par conséquent l'évaluation forte ne peut fournir une condition nécessaire et suffisante de l'identité ou de l'être soi-même. Notre identité réfléchie et idéale peut toujours se révéler être une « construction » qui ne résiste pas à une crise décisive et qui, à travers cette épreuve de vérité, s'effondre, nous obligeant à reviser nos projets fondamentaux et notre évaluation des biens qui orientent notre existence. Cette crise nous révèle alors un aspect de nous-mêmes, une facette de notre identité implicite que nous ignorions. Elle constitue à la fois un révélateur de nous-mêmes et une transformation en profondeur de notre identité explicite.

Authenticité, identité et liberté

Je voudrais tenter de prolonger un instant encore cette voie de recherche. Je ne pourrai le faire que de manière très schématique et au travers de formulations qui demeurent à mes yeux provisoires. Je soumettrai à votre jugement quelques thèses ou plutôt quelques hypothèses qui exigeraient d'être précisées et justifiées bien mieux que je ne pourrai le faire ici. Mais avant cela, je voudrais renouer les fils que j'ai suivis jusqu'à maintenant.

J'ai voulu tout d'abord défendre l'idée selon laquelle notre identité explicite, qui repose sur nos engagements et nos identifications, renvoie à une identité implicite qui est au moins aussi importante qu'elle. Celle-ci est constituée des tendances, orientations, propensions ou dispositions qui ne sont pas toujours claires pour nous-mêmes mais qui sous-tendent notre sensibilité aux êtres et aux choses et notre manière de nous situer dans le monde par rapport aux autres ; elle comprend aussi des croyances tacites qui ne nous pouvons jamais entièrement articuler. Située en deçà de nos projets et de nos prises de position explicites, une telle identité échappe à tout façonnement volontaire ; non seulement elle n'est pas voulue, mais elle est telle qu'il n'y a aucun sens à la vouloir ; elle *se révèle* à nous à travers des crises où ce que nous croyions savoir sur nous-mêmes, mais aussi ce que nous désirions – ou croyions désirer – jusque là le plus profondément est remis en question de fond en comble. Dans ces crises notre identité explicite vacille et des aspects de nous-mêmes jusque là ignorés nous sont révélés. De même qu'un artiste découvre sa

personnalité artistique à travers son œuvre elle-même, de même nous découvrons cette identité à travers les crises et les épreuves qui ponctuent notre existence et le surmontement de certaines illusions à propos de ce que nous croyions désirer ou être.

Dans un second moment, en examinant la question de l'identification, centrale pour la caractérisation taylorienne de l'identité, j'ai affirmé que l'évaluation réflexive de nos désirs, y compris en tant qu'évaluation forte, ne suffisait pas pour déterminer si un désir est ou non authentiquement le nôtre. J'ai avancé que c'était là en partie une affaire de *spontanéité* ou de *naturel*, bien que ces termes – je le reconnais volontiers – conservent une certaine opacité. C'est la question de savoir si nous ne faisons qu'un avec nos désirs ou si nous n'entretenez ces désirs que du fait de l'influence que d'autres (la monde, la société) exercent sur nous – si nous « sommes nous-mêmes » ou non, quand nous désirons ceci ou cela.

Je voudrais maintenant formuler une troisième thèse que je n'aurai pas le temps de développer : l'authenticité ou le naturel jouent un rôle aussi central dans notre liberté que l'évaluation réflexive de nos désirs. Si cette thèse est juste, alors, contrairement à ce qu'avancent les conceptions rationalistes de la liberté, il ne suffit pas d'avoir les volontés que l'on veut avoir (parce qu'elles sont conformes à notre meilleur jugement) pour avoir une volonté libre. Il faut encore « ne faire qu'un avec soi-même » et avec ses propres désirs, ce qui veut dire, pour employer une autre image, que ces désirs doivent s'intégrer à notre personnalité totale, telle qu'elle demeure pour nous en grande partie tacite, qu'ils doivent être non seulement conformes à notre jugement et aux évaluations fortes qui sous-tendent la compréhension que nous avons de nous-mêmes, mais aussi conformes à notre sensibilité qui demeure pour nous en grande partie inarticulée, et en accord les uns avec les autres. En somme, une volonté libre et un acte libre sont tels qu'ils nous expriment *entièrement* ou, pour reprendre la formule de Bergson, qu'ils « émanent de notre personnalité entière »⁴¹. Bien sûr, il s'agit là d'un idéal dont nous ne pouvons, au mieux, que

41 – H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in *Œuvres*, éd. du centenaire, Paris, PUF, 1959, p. 113 : « Nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois dans l'œuvre de l'artiste ».

nous approcher. Pour le dire autrement, la liberté n'est pas seulement une affaire d'évaluation réflexive de nos désirs, mais tout autant d'intégration de ces désirs à une personnalité unique qu'ils expriment, et par conséquent aussi de spontanéité ou de naturel. La liberté est une question d'*unification* entre le soi conscient et volontaire et le soi implicite qui est la source de nos désirs et aspirations les plus profondes, mais qui demeurent parfois ignorées de nous.

Si nous laissons de côté l'une de ces deux dimensions – l'évaluation réflexive des désirs, d'un côté, et le naturel, de l'autre – nous aboutissons inmanquablement à une conception trop étroite de la liberté. La liberté est un fragile équilibre entre la réflexion et l'absence de réflexion, entre la capacité à articuler nos raisons et à soumettre nos désirs à un processus évaluatif à la lumière des biens que nous jugeons les plus élevés, et la spontanéité ou le naturel, c'est-à-dire le fait de nous en remettre à ce que nous *sentons* être le mieux, ou encore le plus conforme à des tendances et aspirations souvent opaques à nous-mêmes mais qui se révèlent en partie à travers cette sensibilité, et que nous seuls pouvons sentir *en vertu de ce que nous sommes*. Si nous laissons de côté cette dimension de sensibilité, en deçà de toute évaluation réflexive, nous amputons la liberté d'un de ses aspects les plus centraux, car nous aboutissons à des choix qui sont accomplis en quelque sorte en dehors de nous-mêmes. Ou encore, pour employer une autre image qui vaut ce qu'elle vaut, la liberté consiste à réintégrer notre soi explicite dans notre soi implicite pour leur permettre de ne faire qu'un.

En affirmant cela, je ne suis peut-être pas si éloigné de ce que dit Charles Taylor. Ce dernier a en effet souligné avec beaucoup de force l'importance de l'idéal d'authenticité et la résistance que cet idéal oppose – à condition d'être entendu correctement – à la plupart des critiques qu'on lui a adressées. Or, comme Taylor y insiste dans de nombreux passages, l'authenticité consiste moins à décider de celui que nous sommes qu'à le découvrir. Comme il le souligne dans *Le malaise de la modernité*, « l'authenticité est elle-même une variante de la liberté : elle demande que je *trouve* moi-même [je souligne] mon projet de vie contre les pressions du

conformisme. C'est ce qui relie authenticité et liberté. »⁴² Toutefois, lorsqu'il aborde plus frontalement la question de la liberté, Taylor ne semble pas accorder à l'authenticité une place aussi centrale – tout au moins dans les textes que je connais. On pourrait illustrer ce point par un passage de son article « Qu'est-ce qui ne tourne pas rond dans la liberté négative ? » décisif pour le problème que je soulève. Le contexte dans lequel prend place ce passage est celui d'une discussion avec les partisans de la liberté négative. Taylor y défend l'idée que les obstacles à la liberté ne sont pas toujours externes, comme le pensent ces derniers, mais souvent aussi internes : il peut s'agir par exemple de désirs qui m'entravent. D'où la question : « Que signifie ressentir un désir qui n'est pas réellement le mien ? »⁴³ Ma conscience n'est pas un arbitre infaillible en la matière, car le fait d'*éprouver* un désir ne suffit pas pour savoir que c'est véritablement *mon* désir : les désirs ne sont pas « des faits bruts », comme l'écrit Taylor⁴⁴. On peut dès lors avancer le critère suivant : un désir qui m'entrave (ou diminue ma liberté) est un désir tel que je pourrais y renoncer « sans renoncer à quoi que ce soit de ce que je suis »⁴⁵. Par exemple, il convient de distinguer la situation où je suis confronté à un conflit entre deux désirs dans lesquels je me reconnais (par exemple celui de m'investir dans une relation amoureuse et celui de me consacrer à un travail passionnant) et où « je ne suis pas tenté de dire que ma liberté est diminuée »⁴⁶, et un conflit entre un désir qui est essentiel à ce que je suis, central pour ma compréhension de moi-même, et un autre qui ne l'est pas. Supposons que je sois si attaché à mon confort matériel que cela m'empêche de prendre part à une expédition dans les Andes à laquelle j'aimerais pourtant beaucoup participer. On sera tenté de dire que ce désir de confort constitue une véritable entrave à ma liberté. Mais pourquoi ? La réponse est qu'il m'apparaît moins essentiel à ce que je suis que mon autre désir. Il confère à son objet (le confort) une *fausse* valeur au regard de ce qui a pour moi

42 – Ch. Taylor, *Le Malaise de la modernité*, trad. C. Melançon, Paris, Le Cerf, 2010, p. 75.

43 – Ch. Taylor, *La liberté des modernes*, *op. cit.*, p. 275.

44 – *Ibid.*, p. 276.

45 – *Ibid.*, p. 271.

46 – *Ibid.*

vraiment de l'importance. En somme, « le bien dont [ce désir] est censé nous donner le sens, ne représente pas une valeur ou un bien véritables. La peur irrationnelle est une entrave parce qu'elle est irrationnelle »⁴⁷. En d'autres termes, les désirs qui nous privent de liberté sont ceux dans lesquels nous ne nous reconnaissons pas vraiment, c'est-à-dire ceux qui « reposent d'une manière claire sur des appréciations erronées »⁴⁸ relatives à la valeur de leur objet, au regard de nos « évaluations fortes ».

Ce qui me semble révélateur, dans cette conclusion, c'est que, comme chez Frankfurt – et en dépit des différences entre les deux auteurs que j'ai soulignées – la question de l'authenticité de nos désirs est reconduite à une forme de *fausseté* de ces désirs aux regard des évaluations fortes qui sous-tendent notre identité, et donc à la question de savoir si la valeur que ces désirs confèrent à leur objet est véritable ou non au regard de ce qui compte vraiment à nos yeux. Je nie pas que nos désirs « erronés » (en ce sens-là) ne soient pas authentiquement les nôtres ; ce que je nie, c'est que seuls nos désirs erronés puissent être dans ce cas, et que tous nos désirs qui ne reposent pas sur une vision faussée ou distordue des choses soient *ipso facto* les nôtres ! Il est vrai qu'un homme dont le jugement est altéré, ou dont les désirs ne sont pas conformes à son jugement, n'est pas libre ; mais il ne me semble pas vrai que ce soit là le seul cas possible de non-liberté. J'accepte de dire avec Taylor que la liberté exige « que j'aie atteint un certain état de clairvoyance et de compréhension de moi-même. Je dois pratiquer effectivement l'autocompréhension si je veux être véritablement et pleinement libre »⁴⁹. Mais je ne crois pas que cette condition soit suffisante : l'autre condition est ce que j'ai appelé, faute de mieux, le « naturel » ou l'« authenticité », et dont je suis prêt à reconnaître qu'il faudrait préciser la nature bien plus que je ne suis parvenu à le faire.

Reprenons, pour conclure, l'exemple de celui qui a embrassé une carrière médicale, non parce qu'elle répondait à une aspiration profonde de sa part, mais parce qu'elle comblait les attentes

47 – *Ibid.*, p. 277 (trad. modifiée).

48 – *Ibid.*, p. 280.

49 – *Ibid.*, p. 282.

de son entourage, et cela, sans qu'il en ait été lui-même conscient au départ. Comment en vient-il à découvrir que le désir qui sous-tendait cette décision n'était pas vraiment le sien, c'est-à-dire n'exprimait pas sa personnalité véritable ? Sans doute en éprouvant un malaise grandissant, en s'apercevant qu'il n'éprouve aucune joie à accomplir les gestes de sa profession, qu'il demeure comme étranger à ce qu'il fait, qu'il ne parvient pas à s'y investir, qu'il doit sans cesse lutter contre lui-même pour chasser de ses pensées d'autres désirs et d'autres aspirations qui, à présent, gagnent en force et se nourrissent pour ainsi dire de son insatisfaction chronique. Il se met par exemple à rêver d'une vie simple et frugale plus proche de la nature. Le médecin n'a pas varié dans ses évaluations fortes ; les idéaux qu'il approuvait dans sa jeunesse n'ont rien perdu de leur prestige ni de leur éclat. Le problème n'est pas ici qu'il n'approuve plus intellectuellement son désir initial d'être médecin et la décision qui en a résulté, parce que l'objet auquel ce désir conférerait une valeur ne lui semble pas (ou plus) mériter cette valeur au regard de ce qui compte vraiment à ses yeux ; ce n'est pas non plus qu'il ne désire plus avoir ce désir ; il désirerait de tout cœur l'avoir, au contraire, mais il n'est plus du tout sûr que ce soit encore le cas ; le problème est qu'il ne parvient pas à adhérer à ce désir, à ne faire qu'un avec lui, et que s'impose à lui la conviction qu'il n'y est en fait jamais parvenu ; et cette conviction se fait jour dans la mesure où il se sent malheureux, triste et insatisfait dans son état présent. C'est ici une espèce de décalage entre sa sensibilité et son affectivité, d'une part, et les fins principales auxquelles il a subordonné son existence, de l'autre, qui atteste l'impossibilité, pour lui, d'adhérer au désir qu'il a sincèrement cru être le sien au début de sa carrière. Le soi idéal ou projeté à la lumière duquel il a pris sa décision ne coïncide que partiellement avec un soi tacite dont certains aspects lui sont révélés par le biais de la crise qu'il traverse. « Être soi-même », dans ces conditions, n'est pas seulement une affaire de conformité de nos désirs avec nos jugements, mais tout autant, et sans doute davantage encore, avec notre sensibilité générale aux êtres et aux choses, avec tout ce que nous sommes et qui nous demeure en partie caché, de sorte que la liberté relève ici davantage de l'ordre du cœur qui nous unifie, que de l'intellect qui nous divise. Nous sommes libres non seulement lorsque nos désirs se conforment à notre jugement, mais encore lorsque nous

suivons la voie (la voix) de notre cœur. Et cette seconde condition n'est plus une affaire de jugement – pas même, sans doute, de jugement sur ce que nous ressentons – mais de naturel ou de spontanéité. On pourrait dire aussi : d'assurance, d'absence d'hésitation et d'unification de la personne. Être libre, en ce sens, c'est être soi-même tout entier dans ce qu'on désire ou fait. La définition bergsonienne de l'acte libre recèle quelque chose de profond, quoique d'assez difficile à expliciter, et qui mériterait certainement d'être développé pour lui-même.

Claude Romano



ON THE IDEA OF OVERCOMING EPISTEMOLOGY

In recent years, Charles Taylor has written mainly about the culture and genesis of modernity, whether in relation to the self, identity, secularism or cultural differences. However, over the decades and ever since his book *The Explanation of Behavior* (1964)¹ and in essays on the status and methodology of the behavioral sciences, Taylor has significantly contributed to a different field of philosophy, namely, the nature of our knowledge of the world around us, especially the world of human actions and practices. It would be natural to call this field epistemology, were it not for Taylor's rejection of what is usually denoted by that term. We might instead refer to Taylor's work in this area as "anti-epistemology."² It is shorthand for i) a critique of our common picture of what knowledge is and what it presupposes and ii) the quest for a corrective account.

This issue certainly deserves attention. Here I will focus on Taylor's 1987 essay, "Overcoming Epistemology."³ The present paper is an attempt to revisit his arguments in that essay which have not been so widely discussed as might be expected. About the idea of overcoming epistemology, I will ask these three ques-

1 – Charles Taylor, *The Explanation of Behavior* (London: Routledge & Kegan Paul, 1964).

2 – Indeed, it is called by this name in Hubert Dreyfus, "Taylor's Anti-Epistemology" in (ed.) Ruth Abbey, *Contemporary Philosophy in Focus: Charles Taylor* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 52-83.

3 – The essay first appeared in (eds.) Kenneth Baynes, James Bohman and Thomas McCarthy, *After Philosophy: End or Transformation?* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1987), pp. 459-488. A substantially identical version appeared later in Charles Taylor, *Philosophical Arguments* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995). Because the latter book is more widely available, I will refer to it in the present essay by PA and page number. I might mention that I happened to audit his graduate seminar called "Overcoming Epistemology" at New School University in Fall 1985 in which his ideas were being formulated and probed.

tions in the following order: I. What is the epistemology that Taylor wants to reject? II. What, according to Taylor, are the deepest reasons for rejecting it? III. Once rejected or overcome, where does, can or should it lead? Conclusions are offered in section IV.

I. What is the epistemology to be rejected?

One can sometimes criticize something without spending much time identifying or cutting down to an appropriate size the object being criticized. That is not the case here. Epistemology is a large and diverse field. Moreover, it does not necessarily come in the form of a claim or readily identifiable set of claims. Taylor is aware of the problem, calling attention to it himself. He writes in the preface to *Philosophical Arguments* in which the essay appears:

“The oldest theme [in this volume] ... is the one I deal with head on in the very first essay “Overcoming Epistemology.” I say “head on” because I attempt a direct attack on the Hydra whose serpentine heads wreak havoc throughout the intellectual culture of modernity. [...] I call [it] “epistemology,” which sounds rather unfair, because that’s the name of a problem area, and what I have in my sights must be something in the nature of a doctrine.” (PA, vii)

Taylor does not want to attack the whole problem area, but only that area insofar as it carries a certain set of assumptions (or doctrine). This is probably a good strategy because attacking the whole problem area would mean not only taking on an overly large target, but it would also mean trying to discredit the whole enterprise of accounting for knowledge, which as we will see is not something he aims at. One might try to discredit a whole problem area such as alchemy or astrology on the grounds it is based on faulty assumptions, but discrediting epistemology would mean abandoning one of philosophy’s most valued activities: scrutinizing claims to knowledge. Taylor does not want to do this because he himself goes on to make important arguments about the nature and limitations of our knowledge. Now, Heidegger is one who sometimes *sounds* as if he wants to junk the whole problem area of epistemology. But even his position is probably better understood as wanting to show the derivativeness of the “S knows that p ...” model. The same goes for Richard Rorty. His move from Truth (with a big ‘t’) to truth (with a small ‘t’) does not throw overboard

the idea that we can continue to inspect knowledge-claims on the basis of reasons and principles.⁴

Which assumptions or doctrine is Taylor challenging? He goes on to say in the passage just quoted:

“But the name [“epistemology”] is deserved in the sense that the philosophical assumptions it designates gives epistemology pride of place. These are the assumptions Descartes gave articulation to; central is the view that we can somehow come to grips with the problem of knowledge, and then later proceed to determine what we can legitimately say about other things: about God, or the world or human life. From Descartes’s standpoint, this seems not only a *possible* way to proceed, but the only *defensible* way. Because, after all, whatever we say about God or the world represents a knowledge claim. So first we ought to be clear about the nature of knowledge, and what it is to make a defensible claim. [...] I believe this to be a terrible and fateful illusion. It assumes wrongly that we can get to the bottom of what knowledge is, without drawing on our never-fully-articulable understanding of human life and experience. There is a temptation to a kind of self-possessing clarity.” (PA, vii-viii)

I find here two different, but related, views of the underlying epistemological assumptions under attack. The first assumption holds that epistemological inquiry is central to philosophy (“pride of place”) because it is taken to be logically prior to other forms of inquiry. Taylor argues that even severe critics of Descartes share this assumption by “still practicing the structural idealism of the epistemological age, defining their ontology, their view of what is, on the basis of a *prior* doctrine of what we can know.” (emphasis added, PA, viii). The second assumption has it that knowledge claims can be assessed independently of “our never-fully articulable understanding of human life.” These two assumptions seem different because one could say that knowledge-claims are rooted in background understanding without relinquishing a certain priority to the problem-area. That knowledge-claims are rooted in a background understanding is argued for in Heidegger, Gadamer and late Wittgenstein, but it does not stop these thinkers from seeing a certain philosophical problem area as more

4 – Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers, Volume 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989). The contrast between “Truth” and “truth” goes back to William James’s writings.

fundamental than the problem of assessing particular claims in particular domains. Nor should it stop them from doing so. It does, however, block a strong, start-from-scratch, foundationalist strategy such as Descartes's (or those of Husserl, perhaps Kant and certain empiricists as well).

Here we might want to distinguish between two ways in which epistemological inquiry can be prior. For the sake of a foundationalist epistemological priority, prior epistemological inquiry will assure that certain classes of knowledge-claims are true or rationally justified (for example, existential claims might be shown true by their support in a solid observational foundation). The other kind of epistemological priority is not foundational because it does not bestow truth on what it precedes. It simply makes a prior argument about all first-order knowledge claims (e.g., that they are rooted in a life form or in Heidegger's *Lichtung*), but it does not determine in advance which are true and which fall short.

Perhaps Taylor really only wants to attack foundational epistemological priority. In the passage quoted, he says that the view under attack takes epistemology to be prior so as "to determine what we can legitimately say about other things." Yet non-foundational epistemological priority does this too: It says that we cannot legitimately have knowledge-claims independent of background beliefs and practices. Still, I take it that this type of advance determination is harmless (compared to the strong support it gives knowledge-claims in classical epistemology). I think Taylor would not want to reject it. However, Taylor wants to reject more than just epistemological foundationalism. He is explicit about this point in "Overcoming Epistemology," where he criticizes Rorty for saying that the epistemological project to be abandoned is "the foundational enterprise" (PA, 2).⁵ Taylor points out that this would make Quine a critic of epistemology, thus identifying the target of attack far too narrowly (PA, 2). Indeed, nowadays perhaps only a minority of epistemologists adhere to thorough-going foundationalist projects for securing our bodies of knowledge. So, by Taylor's own lights, the epistemology to be overcome cannot be merely robust foundationalism. So neither

5 – Taylor cites here Rorty's *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979).

type of priority will work as the problem with epistemology. Since foundational priority is too narrow and non-foundational priority is relied on by the anti-Cartesian philosophers that Taylor champions (Heidegger, Gadamer, Wittgenstein, etc.).

Having explained the inadequacy of foundationalism for identifying the epistemological assumptions that need to be overcome, Taylor turns elsewhere:

“But there is a wider conception of the epistemological tradition. [...] This is the interpretation that focuses not so much on foundationalism as on the understanding of knowledge that made it possible. If I had to sum up this understanding in a single formula, it would be that knowledge is to be seen as correct representation of an independent reality. In its original form, it saw knowledge as the inner depiction of an outer reality. [...] If one’s aim is, in challenging the primacy of epistemology, to challenge these ideas as well, then one has to take it up in this wider – or deeper – focus, and not simply show the vanity of the foundational enterprise” (PA 2-3).

Setting aside the idea of “representation” and the adequacy of the descriptors “inner” and “outer” (the latter has been rejected by externalists and extended mind theorists in recent analytic philosophy of mind), it seems that the idea of an independent reality is what most effectively separates Taylor from the vast majority of traditional epistemologists.⁶ This is, of course, one of philosophy’s most consuming questions but since it lies at the heart of Taylor’s attack on the epistemological enterprise, there is no way around it. It is difficult to accept the view that there is no mind-independent reality, at least no mind-independent *physical* reality since social reality clearly depends on what goes on in people’s minds. So, I think it will be better to say that the epistemology Taylor wants to reject relies on the notion that there is a capturable mind-independent reality, capturable by us in our language, or our terms, that mirrors a reality independent of us and that

6 – In “Taylor’s Anti-Epistemology,” Dreyfus puts more emphasis on Taylor’s opposition to representationalism and especially to the inner-outer distinction, though Dreyfus’s discussion of the untenability of “the view from nowhere” (p. 64) is close to the idea of there being no knowable independent reality. While Dreyfus derives the no independent reality view from the rejection of an inner realm of representations, I believe that the former view is the more crucial one to Taylor and the one that more clearly separates him from all of his opponents.

is uniquely privileged in that it is more correct than other ways of capturing a mind-independent reality. To repeat and expand: Epistemology is the view that there is an independent reality capturable in principle by one uniquely privileged set of truths and it is its charge to help identify how to arrive at this set of truths and whether for a particular knowledge-claim, it does or does not belong to this set.

To take stock now: We have considered five candidates for identifying the assumptions that underlie the kind of epistemology that needs overcoming: i) epistemological foundationalism; ii) epistemological priority; iii) epistemology as central (or having “pride of place”); iv) the view that knowledge-claims are rooted in a “never-fully-articulable understanding of human life and experience” (background beliefs and practices) and; iv) the view that there is an independent reality capturable by a uniquely privileged set of truths.

Taylor rejects i), Rorty’s point, strong foundationalism because it does not take on enough. Candidate ii), the priority of epistemology, should be rejected, as I have argued, on the grounds that it is, when not in the form of strong foundationalism, benign and even unavoidable. We have not yet discussed candidate iii), the centrality of philosophy. It is probably the vaguest of all the descriptors. I return to it briefly at the end of the paper. Candidates iv) and v) remain. In fact, these two ideas belong together. Why is there no unique set of truths that captures an independent reality? It is because knowledge depends on a layer of background beliefs and practices *and* these beliefs and practices vary from time to time and place to place.

So the conclusion of this part of the paper is as follows. The epistemology that we ought to overcome is a problem area rooted in the assumption that there is an independent reality capturable by one privileged set of truths detached from our background beliefs and practices.

II. What are Taylor’s deepest reasons for rejecting this sort of epistemology?

The work done to answer the first question already gives us a good idea of the strategy for answering the second. We should

reject the type of epistemology that takes independent reality to be capturable by a uniquely correct set of truths independent of the way we happen to live and the background assumptions and practices that come with it. But how exactly does one follow through with this argument? One method would be to show that these or those purported truths are not uniquely correct or not independent of contingent background circumstances. But this would only strike down these or those truths, not the possibility of attaining yet other truths that do the job better.

A positive argument is needed that shows that all knowledge-claims are rooted in a background way of life, not just as a matter of fact but because this background is a necessary condition and constitutive of all knowledge-claims. In other words, as Taylor says, what is needed is something like a “transcendental argument.” To this end, Taylor is ready to climb onto the shoulders of certain giants, four philosophers whom he identifies as critics of epistemology: Kant, Heidegger, Wittgenstein and Merleau-Ponty. Taylor writes:

“[I]n spite of the great differences, all four share a basic form of argument, which finds its origins in Kant and which one might call “the argument from transcendental conditions.” By this I mean something like the following: We argue the inadequacy of the epistemological construal, and the necessity of a new conception, from what we show to be the indispensable conditions of there being anything like experience or awareness of the world in the first place.” (PA, 9)

Taylor discusses several differences between these thinkers. What is the explanandum – knowledge or experience as in Kant, or anything that appears to us in the first place as in Heidegger? What are the indispensable conditions – universal categories of thought or something variable and less narrowly cognitive? I will not rehearse here the four’s (transcendental) arguments. Instead I focus on Taylor’s framing of the problem in terms of the rootedness of knowledge in “our never fully-articulable understanding of human life and experience.”

Before doing this, a brief observation: While Heidegger is explicit in his suspicions about epistemology, and later Wittgenstein and Merleau-Ponty also clearly oppose epistemological orthodoxy, Kant’s project is squarely epistemological. Even if he

discovered transcendental arguments, he, unlike the other three, stands not outside, but inside the ring. This, for two reasons. First, for Kant the categories and form of intuition that condition experience and knowledge are the same for all rational creatures in all times and places, while for the others knowledge depends on historically contingent conditions. Second, for Kant the conditions are epistemic, while for the others the conditions are not only epistemic, but tied to our pre-commitments, practices, ways of seeing (Heidegger's *Vorbabe*, *Vorsicht*, *Vorgriff*), our forms of life or our bodily needs. Taylor's appeal to transcendental arguments may be Kantian, but not the content of his arguments.

Now let us return to the idea that I have stressed: "our never-fully-articulable understanding of human life and experience." Why exactly is it that is never fully articulable and what implications follow? Taylor writes:

"... [T]he entire epistemological position is undermined [...] since our representations of things [...] are grounded in the way we deal with those things. These dealings are largely inarticulate, and the project of articulating them fully is an essentially incoherent one, just because any articulative project would itself rely on a background or horizon of non-explicit engagement with the world. [...] You can't go on digging under our ordinary representations to uncover further, more basic representations. What you get underlying our representations of the world [...] is not further representation but rather a certain grasp of the world that we have as agents in it. This shows the whole epistemological construal of knowledge to be mistaken." (PA, 11-12)

So it is crucial that knowledge is not merely rooted in a set of propositionally identifiable background beliefs, but that the latter is a set of background ways of *dealing* with things. They cannot be made fully explicit or, what is the same thing, fully articulated. Why this emphasis on explicitness? After all, even if our background practices could be fully articulated, our knowledge might not, one could argue, be any less rooted in them. The idea must be that what can be made explicit can be bracketed, and if we could make it all explicit, then we could bracket everything, and then we could build up our knowledge from scratch. Yet I am not sure that we could build up from scratch. We would not have anything to build with. I agree with Taylor that, in principle if not in fact,

we cannot articulate all of our background beliefs and practices. I also agree with Taylor that our background practices cannot be reduced to propositions or beliefs. What I am questioning here is whether this is necessary for his attack on epistemology. Inexplicitness is necessary perhaps for showing that computers cannot be programmed to be human beings (so, for a Dreyfussian point), but arguably less than crucial for showing that our knowledge is rooted in ineliminable background beliefs and practices. It is a necessary condition for a game such as chess that it has rules for which moves are or are not legitimate – rules that are constitutive for the game. But these rules can be spelled out explicitly. Of course, knowledge and chess are not at all the same. Still my point is that background beliefs and practices might be necessary for and constitutive of knowledge without which there could be no knowledge because there would be no scheme for making sense of things, *whether or not the background beliefs and practices can be made explicit*. The point, to repeat is: If some aspect of our form of life is constitutive for our knowledge, but unreflected and unarticulated, would its being articulated make it any less constitutive? It might lose its hold on us, but it might not. If background beliefs and practices sit deep, if they are a part of who we are, they cannot simply be tossed aside once recognized. So I am not sure why Taylor takes inexplicitness to be decisive.

In any case, none of this must be understood as undermining Taylor's reasons for rejecting epistemology. He only brings in an expendable hypothesis or rather a hypothesis with limited force and scope. Traditional epistemology can be rejected on other grounds namely that the truth value of knowledge claims is rooted in something that *cannot be assessed for truth*, even if made explicit.

If this is right, then traditional epistemology cannot go on coherently because background elements cannot be assessed for truth, not *directly* because of their inarticulability. Their inarticulability may figure in by explaining why they are non assessable. But inarticulability is only one source of non-assessability. Consider these possible reasons for non-assessability. 1) As discussed, background *beliefs* may be non-assessable because they are inarticulable (no examples can be given, since if they cannot be articulated, these beliefs cannot be identified either). 2) Background *practices* that give rise to higher-order beliefs are non-truth-assessable because

practices cannot be true or false (e.g., the practice of marriage, of making promises, or the practices bound up with the institution, function and self-imposed mission of schools and universities) 3) Background *values* are non-truth-assessable because values are not true or false in the usual sense (e.g., the values of truthfulness, kindness, interpersonal reciprocity, respect). 4) Background *rules* are non-truth-assessable because rules are not true or false, licit or illicit. (A backwards pawn move in chess is illicit but the rule by which that move is made illicit is itself neither licit nor illicit, but just a defining rule of the game.) Examples for our knowledge and actions include the rule requiring that our knowledge be logically consistent or the rules against plagiarism. Practices, values and rules might well be assessable not for their truth, but for their *worthiness of being preserved*, though sometimes their embeddedness might make them hard to give up. I believe that a Taylorian critique of traditional epistemology could be strengthened by added attention to these features of the background.

One last observation: To say that knowledge is always rooted in a network of (historically contingent and variable) possibly inarticulable, but more significantly non-truth-assessable background items might seem to mean that there can be no “view from nowhere” of an independent reality. But Taylor, perhaps surprisingly, does not go along with this inference. He writes:

“Our humanity consists in our ability to decenter ourselves from our original mode of absorbed coping; to learn to see things in a disengaged fashion, in universal terms, or from an alien or “higher” point of view. The peculiar form that this takes in Western scientific culture is the attempt to achieve, at least notionally a “view from nowhere”, or to describe things from the “absolute standpoint”. Only we have to see that this decentered mode, whatever form it takes, is in an important sense derivative. The absorbed, engaged one is prior and pervasive.”⁷

Taylor holds that science as the decentered attempt at a view from nowhere is not merely attempted, but achieved with a good degree of success insofar as it may well be “getting things right.”⁸

7 – In correspondence with Taylor, quoted in Dreyfus, “Taylor’s Anti-Epistemology,” pp. 64–65.

8 – See Taylor quoted in Dreyfus, “Taylor’s Anti-Epistemology,” pp. 64, 65.

Now, some people might say that Taylor is taking science as an exception to the otherwise ever-present rootedness in background items and that this concession drains his anti-epistemology of all its sap.⁹ This need not be the case. In the passage above, Taylor is careful to say that the *view from nowhere* is perhaps only “notional” and in any case, derivative. It is not altogether clear what exactly notional status or derivativeness means and what follows from either.¹⁰ But it is clear that Taylor takes this *view from nowhere* to be only one among many correct ways of making sense of reality.¹¹ This means that while science’s view from nowhere is different from other descriptions of reality, it is not privileged in the sense that it is more accurate or that it delegitimizes others descriptions of the world. In other words, science is good at what it does and in answering the questions it asks, but there are other descriptive needs and possibilities and questions to raise and answer. It seems to follow that traditional epistemology that adheres to a *view from nowhere* amounts to, whether it knows it or not, a proto-philosophy of science which is itself only a sub-discipline of epistemology correctly understood.

III. If classical epistemology is rejected where are we led? What follows from its being overcome?

Does overcoming epistemology, according to Taylor or as a consequence of the argument above, mean getting out of the business of inspecting knowledge-claims? No. If knowledge of ourselves and the world is paradigmatically rooted in non-truth-assessable background items, then the questions are no longer whether claims are true or false in an epistemic vacuum shorn

9 – Taylor’s recognition, with qualifications, of science as a view from nowhere distinguishes his position from that of Dreyfus and Rorty. Even if it requires further explanation, it has the advantage of fully acknowledging science’s distinctive methodological point of departure vis-à-vis other descriptions of the world as well as science’s huge predictive power and its tremendous successes applied to the real world.

10 – Dreyfus correctly raises the question as to what follows from the derivativeness of the view from nowhere. See Dreyfus, “Taylor’s Anti-Epistemology,” p. 65. Does it follow, for example, that the view from nowhere is not really, in the end, from nowhere as it claims to be?

11 – See Taylor in Dreyfus, “Taylor’s Anti-Epistemology,” p. 79.

of any trace of all things non-epistemic, but what these claims presuppose and whether they are true or worthy of acceptance given what they presuppose. As for what is presupposed – the background items – some of these, the articulable ones, might be scrutinized as well, if not fully then at least partly, by evaluating them against other background assumptions and practices. First, to see what they are. Second, to ask what we should think of them once we see what they are. Still, it would seem that many of the background items are so entrenched that they cannot be assessed in the same manner as ordinary knowledge claims. Taylor puts this point in the following way:

“We can’t turn the background against which we think into an object for us. The task of reason has to be conceived quite differently: as that of *articulating* the background, “disclosing” what it involves. This may open the way to detaching ourselves from or altering part of what has constituted it – may, indeed, make such alteration irresistible – but only through our unquestioning reliance on the rest.” (PA, 12, emphasis added)

It is, of course, striking to find the word “articulate” here playing a key role again. This time, however, it makes its entrance differently: It calls attention not to acknowledging the inarticulable, but to the importance of taking what has been unarticulated and beginning to articulate it. While traditional epistemology fails to recognize our inarticulable background, the corrective for epistemology (Taylor’s project or program) has the job of articulating the not (fully) articulable, or to remove it from any danger of self-contradiction, articulating the not yet articulated. (The difficulty of making articulate what is not fully articulable is a further reason for replacing the question of articulability with the question of assessability suggested in the previous section.) Taylor is not inconsistent here. He is saying that we should articulate what has been unarticulated and what may be difficult to articulate, but he is not asserting that we can articulate it all completely. Second, in articulating the background, he is suggesting that we cannot fully objectify it by detaching it from everything else and subjecting it to a completely impartial reason. Instead, we begin to engage in a process of self-interpretation. If human beings are, as he writes elsewhere, essentially self-interpreting animals, then Taylor’s anti-epistemological path leads to a philosophical pro-

ject that reflects the essence or defining feature of human beings, namely, self-interpretation. It replaces the project of deciding which propositions belong to the uniquely privileged set of true descriptions of an independent reality with the project of understanding who we are and which are the truths and which the errors that follow from who we are.

Three final points about Taylor's corrective epistemology:

First, it leads to a position that is called, at least in certain quarters, hermeneutics. Knowledge claims are rooted in background beliefs and practices that are so much a part of who we are that we cannot fully objectify and assess them. Moreover, these background items play a positive and productive role in making possible not only knowledge but an entire way of living and finding what is true, good and beautiful.¹² Different background beliefs and practices may be incommensurable. No one network of beliefs and practices and the knowledge-claims to which it leads will be uniquely privileged, which is not to say that every knowledge-claim is correct. This position takes knowledge-claims as always involving interpretation at some level.

Second, hermeneutics is as much a program as a position, though a program whose execution requires thinking through since it is not altogether clear how to proceed. How do we carry out the project of articulating unarticulated backgrounds? Gadamer, for example, had more to say about the position than about the program and how to go forward. Taylor's work, such as his *Sources of Self*, shows us how to learn from the history of what underlies our understanding of the way we live, think, and see ourselves.¹³ The method here is as much genealogical as hermeneutic. I assume that the two are compatible and mutually complementary. "Genealogical" means it examines the factual origins (*Urspruenge*) or descent (*Herkunft*) of an idea such as the self, rather than attempting to identify the idea's timeless and unchanging

12 – See Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (London: Continuum, 1989).

13 – See Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

necessary and sufficient conditions.¹⁴ One might even argue that the position of hermeneutics can lead to nothing other than the practice of genealogy.

Third, what happens to traditional epistemological inquiry? What happens with the practice of scrutinizing and assessing knowledge-claims in the usual ways? Does adopting hermeneutics and carrying out genealogy mean that traditional epistemology is left behind? Here is a sketch of answer to that question that Taylor might or might not accept.

- 1. Scrutinizing knowledge claims in the usual way continues to have a place, even an important place, but only within a particular framework that cannot be scrutinized in the same way as the knowledge claims generated by that framework.¹⁵
- 2. Frameworks, i.e. backgrounds, need investigation of a different type.
- 3. The idea of an independent reality that underlies science's view from nowhere needs to be seen as one framework among others.
- 4. There may be buildable bridges between traditional epistemology on one hand and hermeneutics/genealogy on the other. The one need not exclude the other; rather they might work together and inform one another.

IV. Conclusion

I began by trying to identify exactly what kind of epistemology Taylor wants to overcome. I then tried to identify his reasons for rejecting it. I suggested that Taylor's idea of a non-articulable

14 – I have in mind the conception of genealogy developed in Nietzsche, especially his *On the Genealogy of Morals*, as well as in Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History" in (ed. Paul Rabinow), *The Foucault Reader* (Pantheon: New York, 1984), pp. 76-100.

15 – This conclusion resists Rorty's judgment which regards traditional epistemology as a "collapsed circus tent ... those acres of canvas under which many of our colleagues still thrash aimlessly about." See Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers III* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 93.

background might be usefully replaced or supplemented by the idea of a non-assessable background. I then tried to explain where this overcoming leads, what new tasks emerge and what old tasks ought to remain or be left behind.

David Weberman



■ LES AUTEURS

Christian Berner est professeur de philosophie à l'Université Lille 3 et membre de l'UMR 8163 « Savoirs, textes, langage ». Spécialiste de philosophie allemande et d'herméneutique, il a entre autres publié *La Philosophie de Schleiermacher. Herméneutique, dialectique, éthique*, Paris, Cerf, 1995, *Qu'est-ce qu'une conception du monde ?*, Paris, Vrin, 2006, *Au détour du sens. Perspectives d'une philosophie herméneutique*, Paris, Cerf, 2007. Il est rédacteur en chef de la revue *Methodos*.

Gábor Boros is Professor of Philosophy and Director of Philosophy Doctoral School at Eötvös Loránd University, Budapest. He has published extensively in several languages on his main areas of research, which are philosophy of early modernity, and philosophy of emotions. He also translated into Hungarian works of Descartes, Spinoza, and Leibniz, edited several conference-proceedings, and other scholarly volumes (cf. website under <http://members.iif.hu/bor13556>)

Jean-Claude Gens est professeur de philosophie contemporaine à l'Université de Bourgogne. Il a publié surtout dans le champ de la phénoménologie et de l'herméneutique (commentaire et traduction des *Conférences de Cassel* de Heidegger, Vrin, 2003, ou *Eléments d'une herméneutique de la nature*, Cerf, 2009, entre autres), et s'intéresse plus récemment à l'herméneutique interculturelle.

Ferenc Hörcher is a philosopher, historian of political thought and critic. He earned his PhD with a dissertation on the Scottish Enlightenment, from the Hungarian Academy of Science. He is full Professor of Aesthetics and Chair of the doctoral school in political theory at the Catholic University of Hungary (Pázmány Catholic University), and Director of the Institute of Philosophy of the Hungarian Academy of Science. His main research interests include history of early modern aesthetics and political theory, Aristotelian practical philosophy, and contemporary political phi-

losophy. His last book is *Aesthetic thought in the Age of Enlightenment* (in Hungarian).

Csaba Olay is Associate Professor at Eötvös Lorand University Budapest, and Head of the Department of Modern and Contemporary Philosophy. He studied philosophy and mathematics in Budapest and Tübingen, earned his PhD in Freiburg (Germany). His research interest includes 20th century German philosophy, especially Heidegger, and Gadamer, existentialism, hermeneutics, and Hannah Arendt's political philosophy.

Claude Romano est Maître de Conférences en philosophie à l'Université de Paris-Sorbonne et Professeur à l'Australian Catholic University de Melbourne. Il a publié récemment : *Au cœur de la raison, la phénoménologie* (Gallimard, 2010), *De la couleur* (Éditions de la Transparence, 2010), *L'inachèvement d'Être et temps et autres études d'histoire de la phénoménologie* (Le Cercle herméneutique, 2013).

David Weberman is Associate Professor of Philosophy at Central European University in Budapest, Hungary. He studied philosophy in the US (Michigan, PhD at Columbia) and in Germany (MA at Munich). He taught at New York University, University of Wisconsin-Madison and Georgia State University before coming to Hungary. He has written on a variety of figures and topics including: Heidegger, Gadamer, Foucault, Sartre and the philosophy of history, metaphysics, and emotions among other things. He is currently working on two different projects: one on interpretation and another on human suffering.

LE CERCLE HERMÉNEUTIQUE

ÉDITEUR • COLLECTION PHÉNO

Diffusion et distribution : Librairie Philosophique Vrin
6, Place de la Sorbonne – 75005 Paris
www.vrin.fr • Tél. : 01 43 54 03 47 • Fax : 01 43 54 48 18

Vient de paraître

L'ENGENDREMENT DU CORPS PROPRE
Le point source dans la pensée d'Henri Maldiney
Par Dominique Thouret, préface de E. Escoubas • 18,30 €

RENCONTRER L'IMPRÉVISIBLE
À la croisée des phénoménologies contemporaines
Par Flora Bastiani et Svetlana Sholokhova • 18,30 €

L'INACHÈVEMENT D'ÊTRE ET TEMPS
Et autres études d'histoire de la phénoménologie
Par Claude Romano • 18,30 €

Au catalogue (extraits)

CORPORÉITÉ ET PRÉSENCE

Par Michèle Gennart • 23 €

LA PHÉNOMÉNOLOGIE DES PSYCHOSES

Par Arthur Tatossian • 23 €

HENRI MALDINEY UNE PHÉNOMÉNOLOGIE À L'IMPOSSIBLE

Sous la direction de Serge Meitinger
• 18,30 €

TROIS FORMES MANQUÉES DE LA PRÉSENCE HUMAINE : LA DISTORSION, LA PRÉSUMPTION, LE MANIÉRISME

Par Ludwig Binswanger • 23 €

PHÉNOMÉNOLOGIE, PSYCHIATRIE, PSYCHANALYSE

Sous la direction de Pierre Fédida et
Mareike Wolf-Fédida • 18,30 €

FORMES DE LA PRÉSENCE DANS LES EXPÉRIENCES PATHOLOGIQUES

Sous la direction de Guy Risbec
Sept études de Daseinsanalyse • 12 €

LES DIRECTIONS DE SENS

Sous la direction de Jeannine Chamond
• 18,30 €

PSYCHIATRIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Par Paul Jonckheere

Tome 1 : concept fondamentaux • 16 €
Tome 2 : confrontations cliniques • 16 €

SENSIBILITÉ ET SENSITIVITÉ CHEZ JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Par Jean-Marc Chavarot • 16 €

LA CONDITION PHILOSOPHIQUE ET LE PROBLÈME DU COMMENCEMENT

Par Vincent Citot • 16 €

REVUE LE CERCLE HERMÉNEUTIQUE

N^{os} 15/16 • 20 €
Introduction à l'herméneutique médicale

N^o 17 • 18,30 €
Délirer, analyse du phénomène délirant

N^{os} 18/19 • 18,30 €
La Kédia. Gravité, soin, souci

N^{os} 20/21 • 18,30 €
Test de Rorschach et perception

Édité par l'association Le Cercle Herméneutique

8 avenue G. Péri – 95100 Argenteuil

Président : Georges Charbonneau

Secrétaire général : Pierre-Étienne Schmit

Adjoint : G. Okitadjonga

Trésorier : Vincent Citot

www.hermeneutique.fr

geocharbon@aol.com • geocharbon@sfr.fr

Achevé d'imprimer en juillet 2014 par

ISI Print

15, rue Francis de Pressensé
93210 La Plaine Saint-Denis

Imprimé en France

Mise en page : CONCEPTION ET RÉALISATION ÉDITORIALES
expressio
expressio.pao@gmail.com